HEGEL

# Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

# Grundlinien

der

# Philosophie des Rechts,

oder

## Naturrecht und Staatswissenschaft

## im Grundrisse.

---

Herausgegeben

von

**Dr. Eduard Gans.**

Dritte Auflage.

---

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

---

Berlin, 1854.

Verlag von Duncker und Humblot.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

# PRINCIPIILE FILOZOFIEI DREPTULUI

sau

ELEMENTE

de

DREPT NATURAL

şi de

ŞTIINŢĂ A STATULUI

Traducere de

VIRGIL BOGDAN şi CONSTANTIN FLORU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
Bucureşti — 1969

Traducerea lucrării *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswisenschaft im Grundrisse* (Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului) corespunde textului lui G.W.F. Hegel din volumul 8 (1854) al ediţiei îngrijită de elevii săi (a cărei paginaţie s-a avut în vedere la ediţia de faţă).

Traducerea prefeţei, introducerii şi părţilor I şi II aparţine lui VIRGIL BOGDAN.

Traducerea părţii III aparţine lui CONSTANTIN FLORU.

# PREFAȚĂ

Motivul nemijlocit al publicării acestui manual este nevoia 3
de a pune în mîna auditorilor mei un fir conducător pentru prelegerile pe care, potrivit funcției mele, le fac asupra f i l o z o f i e i d r e p t u l u i. Acest manual este o prezentare mai largă, în special mai sistematică, a acelorași concepte de bază, conținute deja asupra acestei părți a filozofiei în *Enciclopedia științelor filozofice* (Heidelberg, 1817), consacrată prelegerilor mele.

Deoarece acest tratat trebuie să apară însă tipărit, să ajungă astfel și în fața marelui public, s-a ivit ocazia ca o b s e r v a ț i i l e, care, mai întîi într-o prezentare scurtă, trebuiau să lămurească concepțiile înrudite sau divergente, consecințele mai îndepărtate și alte indicații de acest fel (care își vor căpăta explicarea ulterioară în lecții), să fie dezvoltate chiar aici mai departe, spre a clarifica uneori conținutul mai abstract al textului și spre a lua în mai largă considerare unele idei curente ce ne stau aproape în acest timp. S-au născut astfel un număr de observații mai întinse decît le comportă de obicei scopul și stilul unui compendiu. Un adevărat compendiu are totuși ca obiect domeniul considerat ca terminat al unei științe ; și ceea ce îi este propriu, în afară poate de o mică indicație suplimentară aici și acolo, este îndeosebi reunirea și ordonarea momentelor 4
esențiale ale unui conținut, admis și cunoscut de mult, după cum acea formă are reguli și procedee de mult stabilite. De la un

manual filozofic nu așteptăm această croială, deoarece ne reprezentăm că aceea ce filozofia ne prezintă a fi o operă după o noapte de veghe, ca țesătura Penelopei, trebuie în fiecare zi să fie luată de la început.

În orice caz, acest manual diferă de un compendiu obișnuit prin metoda care constituie în el firul conducător. Este presupus aici că modul filozofic de a trece de la o materie la alta — ca și al probei științifice —, acest mod de recunoaștere speculativă în genere, se deosebește esențial de alte moduri de cunoaștere. Numai văzînd necesitatea unei atare diferențe vom putea rupe filozofia din rușinoasa decădere în care a căzut în timpul nostru. S-a recunoscut insuficiența, în ce privește știința speculativă, a formelor și regulilor vechii logice, a definiției, a diviziunii și a deducției, care conțin regulile cunoașterii prin intelect, sau mai degrabă aceasta a fost mai mult simțită decît cunoscută ; și aceste reguli au fost atunci aruncate, ca fiind lanțuri, spre a vorbi în voie, din inimă, din fantezie sau din intuiția întîmplătoare ; și fiindcă totuși trebuia să intre în joc reflexia și raporturile între gînduri, se procedează inconștient după metoda disprețuită a deducției cu totul obișnuite și a raționamentului. — Natura cunoașterii speculative, am dezvoltat-o complet în a mea *Știință a logicei* ; de aceea în acest manual nu a fost adăugată decît aici și colo cîte o explicare asupra mersului ideilor și al metodei. Dat fiind caracterul concret și în sine atît de felurit al obiectului, s-a neglijat a se sublinia și releva continuitatea logică în fiecare detaliu. În parte, aceasta putea fi considerat ca inutil, dat fiind cunoașterea presupusă a metodei științifice ; pe de altă parte, va apărea de la sine că întregul, ca și dezvoltarea părților sale, se bazează pe spiritul logic. Acesta este aspectul sub care aș dori în special ca acest tratat să fie luat și judecat. Căci aceea despre ce este vorba în el este ș t i i n ț a, și în știință conținutul este esențial legat de f o r m ă.

Se poate anume auzi de la aceia care par a lua lucrurile în modul cel mai serios, că forma ar fi ceva exterior și indiferent

lucrului, că lucrul singur are importanță. Se poate spune apoi că treaba scriitorului, în special a filozofului, este de a descoperi adevăruri, de a spune adevăruri, de a răspîndi adevăruri și concepte juste. Dacă însă considerăm modul în care o atare operație este împlinită real, vedem pe de o parte că aceleași lucruri răsuflate sînt fierte din nou și răspîndite în toate părțile — o operație care desigur va avea meritul său pentru formularea și deșteptarea sentimentelor, dacă ea ar putea fi privită ca fiind mai mult decît o agitație de prisos. — „Căci ei îl au pe Moise și pe profeți, pe ei să-i asculte deci". În special, avem multipla ocazie să ne minunăm de tonul și pretenția care se lasă recunoscute acolo, ca și cum lumii nu i-ar mai fi lipsit decît acești zeloși propagatori de adevăruri și ca și cum această vorbărie reîncălzită ar aduce adevăruri noi și nemaiauzite. Și în special „în timpul de astăzi" ar trebui să le punem la inimă. Pe de altă parte vedem că ce este spus dintr-o parte despre asemenea adevăruri este înlăturat și luat de curentul altor adevăruri de același fel, ce sînt răspîndite din alte părți. Ceea ce însă în acest iureș de adevăruri nu ar fi nici nou, nici vechi, ci ceva care rămîne, cum ar putea acesta să se ridice din acele considerații fără formă 6
care merg încoace și încolo, cum să se deosebească el și să se adeverească altfel decît prin știință?

De altfel, asupra dreptului, eticului, statului, adevărul este tot atît de vechi, pe cît el este înfățișat și cunoscut în legile publice, în morala publică și în religie. De ce mai are nevoie acest adevăr, în măsura în care spiritul care gîndește nu este mulțumit să-l posede în acest fel imediat, decît de a-l concepe și a găsi pentru acest conținut deja în el însuși rațional și forma rațională, așa încît el să apară justificat pentru gîndirea liberă, care nu rămîne la ce e dat, fie că acest conținut e sprijinit de autoritatea pozitivă, exterioară, a statului, sau prin acordul între oameni, sau prin autoritatea sentimentului interior și a inimii și prin mărturia determinantă a spiritului, și care pornește de la sine și cere toc-

mai de aceea să se știe unificată în ce are mai interior cu adevărul ?

Comportarea simplă a sentimentului naiv este de a se ține cu o convingere plină de încredere la adevărul public cunoscut și de a-și clădi pe această bază fermă conduita și poziția sa fermă în viață. În fața acestei comportări simple, se ridică deja pretinsa dificultate a modului în care, din p ă r e r i l e infinit d i f e r i t e, s-ar putea deosebi și găsi ce ar fi universal recunoscut și valabil în ele, și această nedumerire poate fi luată ușor drept seriozitate justă și adevărată în ce privește lucrul. În fapt însă aceia care se folosesc de această încurcătură sînt în situația de a nu vedea pădurea din cauza copacilor, și este dată numai încurcătura și greutatea pe care ei înșiși o ridică ; această încurcătură și greutatea este mai degrabă proba că ei vor altceva decît ce e universal recunoscut și valabil, decît substanța dreptului și a eticului. Căci dacă ar fi într-adevăr vorba de aceasta și nu de v a n i t a t e a și p a r t i c u l a r i t a t e a opiniei și ființei lor, ei ar rămîne la dreptul substanțial, anume la normele eticului și ale statului și și-ar conduce viața lor după ele. Dificultatea care urmează vine însă din faptul că omul g î n d e ș t e și că el caută în gîndire libertatea sa și temeiul moralității. Acest drept, oricît de înalt, de divin este el, va fi transformat însă în nedreptate, dacă numai el este recunoscut drept gîndire și dacă gîndirea nu se știe liberă decît întrucît se îndepărtează de ce e u n i v e r s a l, r e c u n o s c u t și v a l a b i l și crede a fi găsit ceva ce-i este propriu.

Cel mai adînc ar putea părea înrădăcinată în timpul nostru, î n r a p o r t c u s t a t u l, părerea după care libertatea gîndirii și a spiritului în genere nu se probează decît prin neconformism și chiar prin ostilitate față de ce este public recunoscut ; și, în consecință, o filozofie asupra statului ar părea să aibă, în mod esențial sarcina să găsească și să dea ș i o t e o r i e, și anume una nouă și particulară. Cînd vedem această concepție și agitația potrivită ei, ar trebui să credem că nu a existat încă în lume nici

un stat și constituție, nici că ar exista astăzi, ci că trebuie să începem a c u m (și acest a c u m durează mereu) cu totul de la început și că lumea etică nu ar fi așteptat decît o astfel de născocire, o cercetare și o fondare a c t u a l ă. În ce privește natura, se acordă că filozofia trebuie să o reounoască așa c u m e a e s t e, că piatra filozofală stă ascunsă u n d e v a, dar în n a t u r a î n s ă ș i, că natura este r a ț i o n a l ă î n s i n e și că cunoașterea trebuie să cerceteze și să prindă în concept această rațiune r e a l ă, prezentă în ea, nu formele și contingențele ce se arată la suprafață, ci armonia ei eternă, ca fiind legea ei i m a n e n t ă și esența ei. L u m e a m o r a l ă, din contra, statul, rațiunea așa cum ea se realizează în elementul conștiinței de sine, nu ar urma să se bucure de norocul că rațiunea este aceea care s-a ridicat de fapt în acest element la forță și autoritate, că ea se afirmă și este imanentă acestor instituții *. Universul spiritual ar trebui mai 8

* Există două feluri de legi : legi ale naturii și ale dreptului. Legile naturii sînt în mod absolut și sînt valabile așa cum sînt ; ele nu suferă nici o încălcare, deși în unele cazuri putem greși în ce le privește. Spre a ști care e legea naturii trebuie să învățăm să o cunoaștem, căci aceste legi sînt juste ; numai reprezentările noastre despre ele pot fi false. Măsura acestor legi este în afara noastră și cunoașterea noastră nu le adaugă nimic, nu le ajută ; numai cunoașterea noastră despre ele se poate lărgi. Cunoștința despre drept este pe de o parte la fel, pe de altă parte nu. Învățăm să cunoaștem legile deopotrivă așa cum sînt prezente ; astfel cetățeanul le posedă mai mult sau mai puțin, și juristul pozitiv nu rămîne mai puțin la ce este dat. Diferența este însă că, cu privire la legile juridice se ridică spiritul considerării și chiar deosebirea legilor ne face atenți că ele nu sînt absolute. Legile dreptului sînt l e g i p r o v e n i n d de la oameni. Cu acestea vocea internă poate, necesar, să intre în conflict sau să adere la ele. Omul nu rămîne la existența-în-fapt, ci afirmă că are în el criteriul a ce este just; el poate fi supus necesității și puterii unei autorități exterioare, dar niciodată ca necesității naturii. căci interiorul său îi spune totdeauna cum trebuie să fie și el găsește în el însuși confirmarea sau neconfirmarea a ce este valabil. În natură, adevărul cel mai înalt este c ă o l e g e e x i s t ă ; în legile dreptului, lucrul nu este valabil fiindcă este, ci fiecare cere ca el să corespundă propriului său criteriu. Aici este deci posibil un conflict între aceea ce este și ce trebuie să fie, între dreptul existînd în și pentru sine, care rămîne neschimbat și arbitrariul determinării a ceea ce trebuie să valoreze ca drept. O atare separare și o asemenea luptă se găsește doar pe terenul spiritului, și deoarece primatul spiritului pare astfel să ducă la nemulțumire și nefericire, sîntem adesea trimiși înapoi din arbitrarul vieții la considerarea naturii și urmează să găsim un model

9 degrabă lăsat în voia întîmplării și a bunului plac, el ar urma să fie p ă r ă s i t d e D u m n e z e u, astfel încît, conform acestui ateism al lumii morale, a d e v ă r u l s-ar găsi în afara acestei lumi, și, în același timp, fiindcă totuși trebuie să fie și rațiune în ea, adevărul nu ar avea decît o existență problematică. De aici ar decurge însă îndreptățirea, ba chiar datoria, pentru orice gîndire de a-și lua zborul ei, nu totuși spre a c ă u t a piatra filozofală, — căci prin filozofarea timpului nostru căutarea este economisită și fiecare este sigur, așa cum stă sau merge, că are această piatră în puterea sa. Se întîmplă desigur că acei care trăiesc în această realitate a statului și își găsesc satisfăcute în ea cunoașterea și voința lor, — și de aceștia sînt mulți, chiar mai mulți decît o cred și o știu, căci î n f o n d sînt t o ț i, — că deci cel puțin acei care-și au cu c o n ș t i i n ț ă satisfacția lor în stat rîd de acele avînturi și asigurări și le iau drept un joc gol, mai mult sau mai puțin vesel sau serios, mai desfătător sau periculos. Acea agitație neliniștită a reflexiei și a vanității, ca și primirea și favoarea care le întîmpină, ar fi un lucru pentru sine, care se dezvoltă în domeniul său, în felul său. Dar f i l o z o f i a în

---

în aceasta. Tocmai însă din această opoziție a dreptului care e în și pentru sine și a ceea ce bunul plac face valabil ca fiind drept, stă nevoia de a cunoaște în mod temeinic ce este drept. Rațiunea sa, pentru om, trebuie să meargă în întîmpinarea dreptului ; el trebuie deci să considere ce este rațional în drept ; și acesta este obiectul științei noastre, în opoziție cu jurisprudența pozitivă care nu are adeseori de-a face decît cu contradicții. Lumea contemporană are în această privință, o nevoie mai imperioasă, căci în timpurile vechi exista încă respect și venerație față de legea existentă ; acum însă cultura epocii a luat o altă întorsătură și gîndul s-a situat în vîrful a tot ce urmează să aibă valoare. Teorii se opun exisențiii-în-fapt și vor să apară ca fiind în sine juste și necesare. Acum este o nevoie mai specială de a cunoaște și de a concepe gîndurile dreptului. Fiindcă gîndul s-a ridicat la forma esențială, trebuie să căutăm să sezizăm și dreptul ca gînd. Aceasta pare a deschide ușa și poarta unor opinii întîmplătoare, dacă gîndul trebuie să se întindă asupra dreptului, dar gîndul adevărat nu este o părere asupra lucrului, ci conceptul lucrului însuși. Conceptul lucrului nu ne vine din natură. Fiecare om are degete, poate să aibă o pensulă și culori dar prin acestea el nu este încă pictor. La fel este cu gîndirea. Gîndul dreptului nu este ceva pe care fiecare îl are din prima mînă, ci gîndirea justă este cunoașterea și recunoașterea lucrului și cunoașterea noastră trebuie deci să fie științifică.

genere este aceea care s-a expus unui dispreț și discredit multiplu prin această situație. Cel mai grav dispreț este că, așa cum s-a 10
spus, fiecare este convins, așa cum el stă sau merge, că este în curent cu filozofia și că este în stare să o conteste. Nici o artă sau știință nu este supusă acestui ultim dispreț, de a crede că fiecare o posedă dintr-o dată.

În fapt, cînd vedem ceea ce filozofia timpului nou a produs, cu cea mai mare pretenție, asupra statului, aceasta îndreptățea pe fiecare care avea plăcere să vorbească și el în convingerea că ar putea face el însuși ceva asemănător, dîndu-și astfel dovada că el se găsește în posesia filozofiei. De altfel, aceea ce se intitulează filozofie a declarat în mod expres că adevărul însuși nu poate fi cunoscut, dar că adevărul este aceea ce fiecare lasă să se ridice din inima sa, din suflet și din entuziasm despre obiectele etice, în special despre stat, guvernare și constituție. Ce n-a fost spus în această privință, în special pe gustul tineretului? Tineretul a lăsat de altfel ca să i se spună. „Ador să i El le dă în timpul somnului“: aceste cuvinte au fost aplicate științei și astfel fiecare dintre cei ce dorm s-a considerat ca fiind între aleși. Ceea ce a primit în timpul somnului conceptelor era desigur și marfă de aceeași calitate. Un strateg al acestei superficialități, care îi dă numele de filozofare, domnul Fries *, nu s-a sfiit ca într-o cuvîntare, cu ocazia unei solemnități publice devenite celebră, privitoare la obiectul și constituția statului, să propună ideea: „În poporul în care domnește un autentic spirit de comunitate, pentru orice acțiune de interes public viața ar veni de jos, din popor: societăți vii, unite indisolubil prin lanțul 11
sfînt al prieteniei, s-ar consacra oricărei opere singulare a culturii poporului și serviciului popular“, și altele asemănătoare —. Acesta este principalul sens al superficialității: de a așeza știința nu pe dezvoltarea gîndului și a conceptului, ci mai

---

Despre neprofunzimea științei sale, am arătat în altă parte; v. *Știința logicii* (Nürnberg, 1812). Introd., p. XVII.

degrabă pe percepția imediată și pe imaginația întîmplătoare și să lase să se dizolve articularea bogată a eticului în sine, care este statul, arhitectonica rațională sale, care prin deosebirea precisă a cercurilor vieții publice și a îndreptățirilor lor, și prin strictețea măsurii în care se menține fiecare stîlp, fiecare arc și fiecare străduință face să izvorască forța întregului din armonia membrelor sale, — să lase să se dizolve această construcție savantă în fiertura „inimii, prieteniei și entuziasmului". Lumea nu este desigur așa cum o tratează Epicur, dar după o atare concepție, lumea morală ar trebui lăsată pradă hazardului subiectiv al părerii și al arbitrarului. Prin mijlocul simplu, casnic, de a pune pe seama s e n t i m e n t u l u i ceea ce este munca și anume munca milenară a rațiunii și a intelectului ei, este desigur economisită toată osteneala înțelegerii raționale și a cunoașterii, condusă de concepte ale gîndirii. Mefistofel, la Goethe, — o bună autoritate, — spune despre aceasta ceea ce am citat deja în altă parte :

> Dacă disprețuiești înțelegerea și știința,
> Ale omului cele mai înalte daruri,
> Atunci te-ai dat diavolului,
> Și trebuie să te prăbușești.

Nu mai rămîne acestei concepții decît să ia forma p i e t ă ț i i ; că cu ce nu a încercat acest mod de a proceda să cîștige autoritate ? El își închipuie că, avînd cu el pietatea și *Biblia,* el își găsește cea mai mare îndreptățire spre a disprețui ordinea morală și obiectivitatea legilor. Căci într-adevăr pietatea ei este aceea care readuce adevărul, desfăcut, în lume, în membrele unui imperiu organic, la intuiția simplă a sentimen-
12 tului. Dar dacă pietatea este de un fel pur, ea părăsește forma acestei regiuni de îndată ce iese din interior și intră în lumina dezvoltării și a bogăției revelate a ideii, aducînd din slujba sa divină, interioară, veneratia pentru un adevăr și o lege existînd în și pentru sine, ridicată deasupra formei subiective a sentimentului.

Poate fi observată aici forma particulară a relei conștiințe care se arată în felul elocvenței cu care această superficialitate se împăunează; și anume mai întîi, că acolo unde este mai lipsită de spirit, ea vorbește mai mult despre spirit, acolo unde ea vorbește într-un fel mai mort și mai pedant, ea introduce cuvintele de „viață" și de „a aduce în viață", acolo unde se arată cel mai mare egoism, al vanității goale, ea are cel mai mult în gură cuvîntul popor. Semnul propriu, adevărat, însă pe care-l poartă pe frunte este ura împotriva legii. Faptul că dreptul și moralitatea, și lumea reală a dreptului și moralității, sînt sesizate prin gînd, își dau prin gînduri forma raționalității, anume universalitatea și determinația aceasta, legea, este aceea ce sentimentul care-și rezervă pentru sine arbitrarul, conștiința care face să consiste dreptul în convingerea subiectivă, privește pe drept ca ce îi este mai dușmănos. Forma pe care o ia dreptul ca fiind o datorie și ca lege este simțită de ea ca o literă moartă, rece, și ca o constrîngere: căci ea nu se recunoaște pe sine în lege și nu se regăsește liberă pe sine într-însa, deoarece legea este rațiunea lucrului și aceasta nu permite sentimentului să se încălzească în propria-i particularitate. Legea este astfel (așa cum va fi observat undeva în cursul acestei cărți) și lozinca prin care se despart falșii frați și prieteni ai așa-zisului popor.

Întrucît șicanele bunului plac au pus stăpînire pe numele de filozofie și au reușit să aducă un public numeros la 13
credința că atare agitații ar fi filozofie, a devenit aproape o dezonoare a vorbi în mod filozofic despre natura statului și nu trebuie reproșat oamenilor onești dacă ei sînt prinși de nerăbdare de îndată ce aud vorbindu-se despre o știință filozofică a statului. Trebuie să ne mirăm și mai puțin dacă guvernele și-au îndreptat în cele din urmă atenția spre un atare fel de filozofie, întrucît la noi, filozofia nu este exercitată, ca de exemplu la Greci, ca o artă privată, ci ea are o existență publică care privește colectivitatea constînd mai ales sau numai în ser-

viciul statului. Dacă guvernele au acordat încrederea lor învățaților care s-au consacrat acestei discipline, lăsîndu-le în întregime grija în ce privește dezvoltarea și conținutul filozofiei, — chiar dacă aici și acolo nu ar fi fost, dacă vrem, atît încredere cît indiferență față de știința însăși, și predarea acesteia nu ar fi fost păstrată decît în mod tradițional (după cum, în Franța, atît cît îmi este cunoscut, au fost lăsate catedrele de metafizică), această încredere a fost rău răsplătită acestor guverne. Sau dacă, în celălalt caz, voim să vedem indiferență, atunci rezultatul, care este decăderea unei cunoașteri mai adînci. ar trebui fi privit ca o ispășire a acestei indiferențe. La prima vedere, superficialitatea pare a fi cel puțin perfect conciliabilă cu ordinea și liniștea exterioară, deoarece ea nu ajunge să atingă substanța lucrurilor, nici barem să o presimtă ; ea nu ar avea astfel, cel puțin din punct de vedere polițienesc, nimic împotriva sa, dacă statul nu ar cuprinde în el și nevoia unei culturi și a unei înțelegeri mai adînci și nu ar cere satisfacerea acesteia de la știință. Dar, superficialitatea duce ea însăși în ce privește eticul, dreptul și datoria în genere, la acele principii care în această sferă constituie ce este la suprafață, la principiile s o f i ș t i l o r, pe care învățăm să le cunoaștem atît
14 de bine la Platon, — principiile care situează ce este dreptul pe s c o p u r i l e ș i p ă r e r i l e s u b i e c t i v e, pe s e n t i m e n t u l s u b i e c t i v ș i pe c o n v i n g e r i l e p a r t i c u l a r e ; — principii din care urmează atît distrugerea moralității interioare și a conștiinței oneste, a iubirii și a dreptului în ce privește persoanele private, cît și distrugerea ordinei publice și a legilor statului. Importanța pe care asemenea fenomene trebuie să o capete pentru guverne nu va putea fi eludată prin titlu, care s-ar sprijini pe încrederea conferită și pe autoritatea unui serviciu public, spre a cere statului ca el să lase să dăinuiască și să stăpînească aceea ce distruge izvorul substanțial al faptelor, principiile generale, și să întreție, ca și cum s-ar cuveni astfel, revolta. „Aceluia căruia D u m n e z e u î i d ă o f u n c ț i e,

el îi dă și minte" — este o glumă veche pe care, în zilele noastre, nimeni nu ar vrea să o ia în serios.

În importanța felului și modului filozofării, care a fost reînviată, prin circumstanțe, pentru guverne, nu trebuie uitat momentul protecției și ajutorului de care filozofia pare în multe alte privințe să aibă nevoie. Căci, cînd citim în multe producții ale științelor pozitive sau ale pietății religioase și ale altei literaturi oarecare, cum este arătat în ele nu numai disprețul față de filozofie, pe care l-am amintit înainte, — cum acei care probează totodată că sînt cu totul în urmă în ce privește formarea ideilor, și că filozofia le este ceva cu totul străin, o tratează totuși ca pe ceva depășit în sine, — dar și cum aceștia se năpustesc în mod deschis contra filozofiei și declară că conținutul ei, cunoașterea conceptuală a lui Dumnezeu și a naturii fizice și spirituale, cunoașterea adevărului ar fi o prezumție nebunească, chiar culpabilă, după cum rațiunea, și iarăși rațiunea, și într-o nesfîrșită repetare rațiunea, este acuzată, denigrată și condamnată, — sau, cum se lasă cel puțin să se vadă, cît de incomode apar cerințele, totuși de neînlăturat, ale conceptului, într-o mare parte a practicii ce ar urma să fie științifică, — cînd ne găsim, spun eu, în fața unor atare fenomene, am putea aproximativ să ne gîndim că pe această latură tradiția nu ar mai fi onorabilă, nici suficientă spre a asigura studiului filozofic toleranța și existența publică *.

---

* Am fost frapat de atare feluri de a vedea într-o scrisoare a lui Joh. v. Müller *(Opere,* VIII, p. 56) unde se spune între altele despre starea Romei în anul 1803 cînd acest oraș se găsea sub stăpînirea franceză: „Întrebat asupra instituțiilor de învățămînt public, un profesor a răspuns: *On les tolère comme les bordels*". — Putem auzi cum așa-numita teorie a rațiunii, anume logica, mai este recomandată, oarecum cu convingerea că sau nu se va mai ocupa nimenea de ea, ea fiind o știință uscată și sterilă, sau, dacă aceasta s-ar întîmpla aici și colo, nu se vor obține decît formule lipsite de conținut, care deci nu dau nimic și nu distrug nimic, că, în acest fel, recomandarea nu poate în orice caz strica, așa cum nu e nici utilă.

Aceste declamații și atacuri curente în zilele noastre contra filozofiei oferă spectacolul curios că, prin acea superficialitate la care a fost degradată această știință, ele au pe de o parte îndreptățirea lor, iar, pe de altă parte, ele își au rădăcinile chiar în acest element în contra căruia sînt cu ingratitudine îndreptate. Căci, întrucît așa-zisa filozofare a declarat cunoașterea adevărului ca fiind o încercare fără sens, ea a *nivelat* orice gîndire și orice materie, așa cum despotismul imperial al Romei a pus pe același plan pe nobili și pe sclavi, virtutea și viciul, onoarea și lipsa de onoare, cunoașterea și lipsa de cunoaștere : — astfel încît conceptele adevărului, legile eticului nu sînt altceva decît opinii și convingeri subiective, și principiile cele mai criminale sînt puse, ca fiind *convingeri*, pe aceeași demnitate cu acele legi ; deopotrivă, orice obiect oricît de sterp
16 și de particular, precum și materiile cele mai plicticoase sînt situate pe același rang cu ceea ce formează interesul tuturor oamenilor care gîndesc și legăturile lumii morale.

Trebuie deci considerat ca un *noroc* pentru știință, — în fapt este, cum a fost observat, *necesitatea lucrului*, — că acea filozofare care ar fi voit să se dezvolte în ea ca o *înțelepciune școlară* s-a pus într-un raport mai strîns cu realitatea, realitate în care principiile dreptului și datoriei sînt luate în serios și care trăiește în lumina conștiinței acestora ; s-a ajuns astfel la o ruptură publică. Tocmai această *situare a filozofiei față de realitate* este ce produce neînțelegerile ; și eu mă întorc cu aceasta la ce observam înainte : că filozofia, fiindcă este *pătrundere a ce e rațional*, este tocmai de aceea *sesizare a ce e prezent și real*, nu construcția unui „*dincolo*“ care s-ar găsi Dumnezeu știe unde — sau despre care știm de fapt să spunem unde este : anume în eroarea unui raționament unilateral, gol. În cursul lucrării ce urmează am observat că chiar republica platonică care trece drept imaginea proverbială a unui *ideal gol*, nu a sesizat în esență nimic altceva decît natura etosului

grec și că, apoi, în conștiința unui principiu mai adînc care pătrundea în acesta, principiu care nu putea să apară nemijlocit în el decît ca o dorință încă nesatisfăcută și deci ca o corupție. Platon, din chiar această dorință, a trebuit să caute un ajutor, ca să iasă dintr-însa, dar cum ajutorul trebuia să vină de sus, el nu putea să-l caute decît într-o formă particulară, exterioară a acelui etos prin care el credea a stăpîni acea corupție și prin care tocmai rănea, mai adînc, instinctul cel mai profund al ei : personalitatea liberă, infinită. El s-a arătat însă ca fiind un spirit mare, prin aceea că tocmai principiul în jurul căruia se învîrte ce este hotărîtor în ideea sa, este pivotul în jurul căruia s-a învîrtit revoluția lumii care se pregătea atunci.

Ce este rațional, este real
Și ce este real, este rațional.

Aceasta este convingerea în care stă orice conștiință sinceră, ca și filozofia, și de aici pleacă aceasta din urmă în considerarea universului spiritual, ca și pe a celui natural. Atunci cînd reflexia, sentimentul sau onice formă ar avea conștiința subiectivă, privesc prezentul ca fiind ceva van, îl depășesc și pretind că știu mai bine, ele se găsesc în gol ; și cum nu au realitate decît în prezent, sînt ele însele doar vanitate. Dacă, invers, ideea trece drept a fi idee numai ca reprezentare într-o opinie, filozofia ne oferă din contra înțelegerea că nimic nu este mai real decît ideea ; și atunci este vorba de a recunoaște, în aparența a ce e în timp și trece, substanța, care este imanentă, și eternul, care este prezent. Căci rationalul, care e sinonim cu ideea, întrucît în realitatea sa el intră totodată în existența exterioară, pășește într-o bogăție infinită de forme, de apariții și manifestări, și își înfășoară sîmburele lui cu coaja colorată în care își are mai întîi lăcașul conștiința, pe care abia conceptul o pătrunde spre a descoperi pulsația interioară și a o simți cum bate în manifestările exte-

rioare. Raporturile infinit de variate ce se produc în această exterioritate, prin reflexul esenței în ea, acest material infinit și punerea lui în ordine, nu este obiect al filozofiei. Ea s-ar amesteca atunci în lucruri care nu o privesc ; ea poate să-și cruțe de a da sfaturi bune în această materie. Platon ar fi putut să se lipsească de a recomanda doicilor de a nu sta niciodată liniștite cu copiii, de a-i legăna mereu pe brațele lor ; la fel Fichte, — de a construi, cum se spunea, perfecția poliției pașaporturilor, încît pentru cei suspecți să fie puse în pașaport nu numai semnalmentele, dar și portretul
18 lor. În atare declarații nu se mai vede nici o urmă de filozofie și ea poate neglija cu atît mai mult această prudență extremă, cu cît ea trebuie tocmai să se arate cît mai liberală în ce privește această mulțime de detalii. Astfel știința se va arăta cît mai îndepărtată de ostilitatea pe care vanitatea de a ști mai bine o aruncă asupra multor circumstanțe și instituții, — ostilitate în care se complace de cele mai multe ori mediocritatea, deoarece numai prin aceasta ea ajunge la satisfacția de sine.

Astfel acest tratat, întrucît el cuprinde știința despre stat, nu trebuie să fie altceva decît încercarea de a concepe și de a prezenta statul ca ceva în sine rațional. Ca scriere filozofică el trebuie să fie mai îndepărtat decît orice de a construi un stat (ideal), așa cum el trebuie să fie : învățătura care poate sta într-însă, nu poate să fie de a învăța statul cum el trebuie să fie, ci mai degrabă să ne arate felul în care el, universul etic, trebuie să fie cunoscut.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.
*Hic Rhodus, hic saltus.*

A concepe ceea ce este, este sarcina filozofiei ; căci ceea ce este, este rațiunea. În ce privește individul, fiecare este desigur un fiu al timpului său ; așa este și filozofia, timpul său prins în gînduri. Este tot atît de nebunesc a-și închipui că o filozofie trece dincolo de lumea contemporană

ei ca și a crede că un individ depășește timpul său, că el sare dincolo de Rhodos. Dacă teoria sa depășește de fapt aceste limite, dacă el își construiește o lume a ș a c u m e a t r e b u i e s ă f i e, atunci această lume există desigur, dar numai în părerea sa — un element slab în care se poate imagina orice.

Cu puține modificări, acea formulă ar putea suna astfel:

A i c i este trandafirul, dansează a i c i.

Ceea ce stă între rațiunea ca spirit conștient de sine și rațiunea ca fiind realitate dată, ceea ce separă acea rațiune de aceasta și o împiedică să-și găsească în ea satisfacție, este lanțul unei abstracții de care ea nu s-a eliberat, transformînd-o în concept. A recunoaște rațiunea ca fiind trandafirul în crucea prezentului și astfel a ne bucura de prezent, privirea aceasta rațională este î m p ă c a r e a cu realitatea, pe care filozofia o procură acelora care au simțit necesitatea interioară de a c o n c e p e și, în ceea ce este substanțial, de a păstra, deopotrivă, libertatea subiectivă, după cum cu libertatea subiectivă, de a nu se afla în ceva particular și contingent, ci în ceea ce este în și pentru sine. 19

Aceasta este și ceea ce constituie sensul concret a ce a fost indicat mai sus în mod abstract, c a u n i t a t e a f o r m e i și a c o n ț i n u t u l u i: căci f o r m a, în semnificația ei cea mai concretă, este rațiunea ca cunoaștere care concepe, iar c o n ț i n u t u l este rațiunea ca fiind esența substanțială a realității etice și a celei naturale; identitatea conștientă a celor două este ideea filozofică. — Este o mare încăpățînare, o încăpățînare care face onoare omului, de a nu voi să recunoască nimic în sentimentele sale care să nu fie justificat prin gînd; — și această încăpățînare este caracteristică timpului modern; este de altfel principiul propriu al protestantismului. Ceea ce L u t h e r a început în sentiment și în mărturia spiritului, ca credință, este același lucru pe care spiritul maturizat mai deplin se străduie să-l prindă în c o n c e p t și astfel să se libereze în

prezent, și prin aceasta să se regăsească pe sine. Așa cum spune o vorbă celebră: că o jumătate de filozofie îndepărtează de Dumnezeu (această jumătate este aceea care situează cunoașterea într-o apropiere de adevăr), dar că adevărata filozofie duce la Dumnezeu, la fel se petrec lucrurile și cu statul. Așa cum rațiunea nu se mulțumește cu apropierea, care nu este nici caldă nici rece și de aceea ea trebuie lepădată din gură, tot atît de puțin se mulțumește ea cu desperarea rece, care admite că în aceste timpuri totul merge prost sau cel puțin mediocru, dar că tocmai nu se poate aștepta ceva mai bun și numai de aceea 20
trebuie menținută pacea cu realitatea; cunoașterea procură o pace mai caldă cu aceasta.

Pentru a spune încă un cuvînt asupra învățăturii despre cum trebuie să fie lumea, filozofia ajunge la aceasta în orice caz prea tîrziu. Ca gînd al lumii, ea apare în timp abia, după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvîrșită. Aceea ce ne învață conceptul, istoria o arată deopotrivă în mod necesar: că abia în maturitatea realității idealul apare în fața realului și el își construiește aceeași lume, sesizată în substanța ei, în forma unui domeniu intelectual. Cînd filozofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrînit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decît în căderea serii.

Dar este timpul de a termina această prefață; ca prefață, ea nu era destinată decît să vorbească în mod exterior și subiectiv despre punctul de vedere al scrierii pe care o precede. Dacă urmează să se vorbească în mod filozofic despre un conținut, singură care convine aici este o tratare științifică, obiectivă, și, la fel, orice contradicție de orice alt fel decît o tratare științifică a obiectului autorul o va considera ca fiind o adăugire subiectivă și o asigurare arbitrară, care trebuie să-l lase indiferent.

Berlin, 25 iunie 1820.

# INTRODUCERE

## § 1

Ştiinţa filozofică a dreptului are ca obiect 21
ideea dreptului, conceptul dreptului şi realizarea acestuia.

Filozofia are de a face cu idei, şi de aceea nu cu ceea ce obişnuim să numim simple concepte; ea arată mai degrabă unilateralitatea şi neadevărul acestora, după cum arată că conceptul (nu ceea ce auzim adesea numindu-se astfel, fără a fi însă decît o determinare abstractă a intelectului) este singurul care are realitate şi anume în felul că el şi-o dă el însuşi. Orice nu este această realitate pusă prin însuşi conceptul, este existenţă-în-fapt trecătoare, o contingenţă exterioară, opinie, apariţie inesenţială, neadevăr, înşelare etc. Configuraţia, pe care şi-o dă conceptul în realizarea sa, este pentru cunoaşterea conceptului însuşi, celălalt moment esenţial al ideei, deosebit de forma de a fi numai ca concept.

**Adaus.** Conceptul şi existenţa sa sînt două laturi, separate şi unite, ca sufletul şi corpul. Corpul este aceeaşi viaţă ca şi sufletul, şi totuşi ambele pot fi spuse ca fiind separate. Un suflet fără corp nu ar fi ceva care trăieşte, şi tot astfel invers. În felul acesta, existenţa-în-fapt a conceptului este corpul său, după cum acesta ascultă de sufletul care l-a produs. Germenii 22
poartă pomul în sine şi conţin întreaga lui putere, deşi ei nu sînt încă pomul însuşi. Pomul corespunde în totul imaginei

simple a germenului. Dacă corpul nu corespunde sufletului, atunci el este ceva mizer. Unitatea existenţii-în-fapt şi a conceptului, a corpului şi a sufletului, este ideea. Ea nu este numai armonie, ci perfectă întrepătrundere. Nimic nu trăieşte care să nu fie, într-un fel oarecare, idee. Ideea dreptului este libertatea, şi, pentru ca ea să fie într-adevăr sesizată, ea trebuie să fie cunoscută în conceptul ei şi în existenţa în fapt a acestuia.

## § 2

Ştiinţa dreptului este o parte a filozofiei. Ea trebuie deci să dezvolte, din concept, ideea, ca fiind raţiunea unui obiect, sau, ceea ce este acelaşi lucru, să urmărească evoluţia proprie imanentă a lucrului. Ca parte, ea are un punct de început determinat, care este rezultatul şi adevărul a ceea ce precede, şi este ceea ce formează aşa-zisa dovadă a acestuia. Conceptul dreptului cade deci, în ce priveşte devenirea sa, în afara ştiinţei dreptului ; deducţia sa este aici presupusă şi el trebuie luat ca fiind dat.

**Adaus.** Filozofia constituie un cerc ; ea are ceva prim, nemijlocit, fiindcă ea trebuie în genere să înceapă, ceva ce nu este demonstrat, care nu este rezultat. Dar, aceea cu ce filozofia începe este, nemijlocit, relativ. întrucît la un alt punct final trebuie să apară ca rezultat. Ea este o urmare care nu atîrnă în vînt, nu este ceva ce începe nemijlocit, ci este ceva ce se rotunjeşte în sine.

După metoda formală, nefilozofică, a ştiinţelor se caută şi se cere mai întîi definiţia, cel puţin în ce priveşte forma ştiinţifică exterioară. De altfel, ştiinţa pozitivă a dreptului nu
23 poate avea mult de a face cu aceasta, căci ea urmăreşte în special să indice ceea ce aparţine dreptului, aceasta înseamnă care sînt determinaţiile legale particulare, din care cauză se spunea spre avertizare : *omnis definitio in iure civili periculosa.* Şi, de fapt, cu cît determinaţiile unui drept sînt mai incoerente şi mai contradictorii în sine, cu atît mai mai puţin sînt posibile în el definiţiile, căci definiţiile trebuie dimpotrivă să conţină

determinații generale, acestea însă pun în lumină în mod nemijlocit ceea ce se contrazice, aici ceea ce este nedrept, în goliciunea sa. Astfel, de exemplu, nici o definiție a *omului* nu este posibilă pentru dreptul roman, deoarece sclavul nu ar putea fi subsumat ei ; în situația lui, acel concept este mai degrabă lezat ; tot atît de periculoasă ar apărea definiția proprietății și a proprietarului în ce privește multe situații. — Deducția definiției este însă oarecum trasă din etimologie, dar mai ales din faptul că ea este abstrasă din cazuri particulare și atunci îi sînt puse la bază sentimentul și reprezentarea omului. Justețea definiției va sta atunci în concordanță cu reprezentările date. Prin această metodă se lasă de o parte ceea ce singur este mai științific esențial, în ce privește conținutul : *necesitatea lucrului în și pentru sine* (aici, a dreptului) ; în ce privește însă forma : natura conceptului. Or, în cunoașterea filozofiei, *necesitatea* unui concept este lucrul principal și mersul, faptul de a ajunge *rezultat*, este dovada și deducția sa. Întrucît astfel *conținutul său pentru sine* este necesar, este locul, în al doilea rînd, de a căuta ce îi corespunde în reprezentări și în limbă. Felul în care acest concept este pentru sine în *adevărul său* și felul în care el este în *reprezentare* nu poate fi numai diferit unul de altul, dar trebuie să fie diferite și prin formă și configurație. Dacă totuși reprezentarea nu 24
este falsă și prin conținutul ei, se poate ca conceptul să fie arătat ca fiind cuprins în ea și ca dat, prin esența sa, în ea, aceasta înseamnă reprezentarea să fie ridicată la forma conceptului. Dar ea este atît de puțin măsură și criteriu al conceptului, necesar și adevărat pentru sine însuși, încît ea trebuie mai degrabă să-și ia adevărul din el, să se rectifice și să se cunoască din el. — Dacă însă acea modalitate a cunoașterii cu formalismele ei constînd din definiții, silogisme, probe și alte procedee asemănătoare a dispărut mai mult sau mai puțin, este din contră un surogat mai rău pe care l-a dobîndit într-un alt chip, anume acela de a sesiza și afirma nemijlocit ideile în genere, și deci și cele ale dreptului și ale determinărilor lui, ca *fapte ale conștiinței*, și a lua ca izvor al dreptului sentimentul natural sau un sentiment mai nidicat, *convingerea proprie* și *entuziasmul*. Dacă această metodă este cea mai comodă dintre toate, ea este totodată cea mai nefilozofică, — pentru a nu vorbi aici de alte laturi ale unei asemenea concepții, care nu se raportă numai la cunoaștere, ci în mod nemij-

locit la acţiune. Dacă prima metodă, deşi formală, cere încă totuşi f o r m a conceptului în definiţie, şi în demonstraţie f o r m a unci n e c e s i t ă ţ i a cunoaşterii, în schimb maniera conştiinţei imediate şi a sentimentului transformă subiectivitatea, contingenţa, şi bunul plac al cunoaşterii în principiu. — În ce constă procedarea ştiinţifică a filozofiei, trebuie presupus aici din logica filozofică.

## § 3

Dreptul este p o z i t i v în genere *a)* prin f o r m ă, prin aceea de a fi valabil într-un stat, şi această autoritate legală este
25 principiul cunoaşterii acestuia, ş t i i n ţ a p o z i t i v ă a d r e p t u l u i. *b)* În ce priveşte c o n ţ i n u t u l său, acest drept primeşte un element pozitiv α) prin c a r a c t e r u l n a ţ i o n a l particular al unui popor, prin etapa dezvoltării sale i s t o r i c e, şi prin legătura tuturor raporturilor ce aparţin n e c e s i t ă ţ i i n a t u r a l e, β) prin necesitatea ca un sistem al unui drept legal să conţină a p l i c a r e a conceptului general la natura particulară a obiectelor şi cazurilor, date d i n a f a r ă, — o aplicare care nu mai este gîndire speculativă şi dezvoltare a conceptului, ci este o subsumare a intelectului ; γ) prin determinările u l t i m e, necesare pentru d e c i z i e, în realitate.

Atunci cînd dreptului pozitiv şi legilor îi sînt opuse sentimentul inimii, inclinaţia şi bunul plac, nu filozofia poate fi, cel puţin, aceea care să recunoască asemenea autorităţi. — Faptul că forţa şi tirania pot să fie un element al dreptului pozitiv este accidental pentru acesta şi nu priveşte natura sa. Se va arăta mai tîrziu (§ 211—214) locul unde dreptul trebuie să devină pozitiv. Aici, determinările care vor fi date atunci au fost introduse numai spre a arăta graniţele dreptului filozofic şi spre a înlătura totodată eventuala reprezentare sau chiar cerinţa că un cod pozitiv, aceasta înseamnă unul de care are nevoie statul real, ar putea rezulta din dezvoltarea sistematică a dreptului filozofic. Prin faptul că dreptul natural sau dreptul filozofic este difenit de dreptul pozitiv,

a face de aici afirmaţia că ele sînt opuse şi că se contrazic, ar fi o mare greşală ; acela este faţă de acesta din urmă mai mult în raportul instituţiilor faţă de pandecte. — În ce priveşte elementul istoric în dreptul pozitiv (menţionat întîi în acest paragraf) Montesquieu a dat privirea istorică adevărată, adevăratul punct de vedere filozofic : de a nu considera 26
legiferarea în genere şi determinaţiile ei particulare în mod izolat şi abstract, ci dimpotrivă ca moment dependent al unei totalităţi unice, în corelaţie cu toate celelalte determinaţii care formează caracterul unei naţiuni şi al unui timp ; în această corelaţie ele primesc importanţa lor adevărată şi, prin urmare, justificarea lor. — A considera ivirea şi dezvoltarea apărînd în timp a determinaţiilor juridice, această străduinţă pur istorică, ca şi cunoaşterea consecvenţei lor inteligibile, rezultînd din compararea lor cu raporturi de drept dinainte date, are în sfera sa proprie meritul ei şi aprecierea ei ; şi ea se află în afara raportului cu considerarea filozofică, întrucît dezvoltarea din temeiuri istorice nu se confundă ea însăşi cu dezvoltarea din concept şi explicarea şi justificarea istorică nu este lărgită la importanţa unei justificări valabile în şi pentru sine. Această diferenţă, care este foarte importantă şi trebuie bine menţinută, este totodată foarte vădită; o determinare juridică este poate să se arate perfect fondată şi consecventă prin circumstanţele şi instituţiile juridice date, şi totuşi să fie în şi pentru sine injustă şi neraţională, ca o mulţime de determinări ale dreptului privat roman care decurgeau în mod cu totul consecvent din atare instituţii ca puterea paternă romană, din căsătoria romană. Chiar dacă aceste reguli de drept ar fi juste şi raţionale, este totuşi cu totul altceva de a arăta aceasta despre ele, ceea ce nu se poate face într-adevăr decît prin concept, şi altceva de a înfăţişa istoricul apariţiei lor, circumstanţele, cazurile, nevoile şi ocaziile care au dus la stabilirea lor. O atare indicare şi cunoaştere (pragmatică) din 27
cauzele istorice mai apropiate sau îndepărtate este numită adesea : o explicare, sau mai curînd încă, o concepere şi se crede că prin această arătare a aspectului istoric se face totul, sau mai degrabă esenţialul, spre a înţelege legea sau instituţia juridică ; în timp ce dimpotrivă aceea ce este cu adevărat esenţial, conceptul lucrului, a fost trecut cu totul sub tăcere. — Se mai obişnuieşte să se vorbească despre

concepte de drept romane, germanice, de concepte aşa cum sînt definite în cutare sau cutare cod, în timp ce acolo nu apare nimic despre concepte, ci numai determinări juridice generale, principii abstracte, axiome, legi şi altele asemănătoare. Neglijînd această diferenţă, se ajunge la devierea punctului de vedere şi la prefacerea întrebării despre adevărata îndreptăţire juridică într-o justificare prin circumstanţe, în consecinţă din presupoziţii care sînt tot aşa de puţin îndreptăţite, şi, în general, să se pună relativul în locul absolutului, apariţia exterioară în locul naturii lucrului. Se întîmplă justificării istonice a dreptului, atunci cînd ea confundă originea exterioară cu constituirea din concept, că ea face atunci în mod inconştient contrariul a ceea ce ea urmăreşte. Dacă naşterea unei instituţii se dovedeşte ca perfect adecvată scopului şi necesară sub circumstanţele ei determinate, şi prin aceasta este realizat ceea ce cere punctul de vedere istoric, atunci, dacă aceasta urmează să fie privit drept o justificare generală a lucrului însuşi, rezultă mai degrabă contrariul, anume că, fiindcă atare circumstanţe nu mai sînt date, instituţia şi-a pierdut mai degrabă sensul şi dreptul ei. Aşa de ex. cînd pentru menţinerea mă-
28 năstirilor a fost făcut valabil meritul lor în defrişarea şi popularea deşerturilor, în menţinerea culturii prin învăţămînt şi copieni etc., şi acest merit a fost privit ca temei şi determinare pentru continuarea existenţei lor, urmează de aici mai degrabă că, în circumstanţe cu totul schimbate, ele au devenit, în această măsură cel puţin, de prisos şi lipsite de scop. — Întrucît însă semnificaţia istorică, înfăţişarea şi facerea inteligibilă istorică a originii, şi de altă parte privirea filozofică deopotrivă a originii şi a conceptului lucrului se găsesc în sfere diferite, ele pot păstra în măsura aceasta o poziţie indiferentă una faţă de alta. Deoarece însă chiar în cercetarea ştiinţifică această poziţie liniştită nu este totdeauna păstrată, eu mai introduc ceva ce priveşte această atingere, aşa cum apare în *Manualul de istorie a dreptului roman* a lui Hugo, din care poate totodată reieşi o explicare mai largă a acelui mod de opoziţie. Domnul Hugo pretinde acolo (ediţia a 5-a, § 53) „că Cicero laudă cele 12 table cu o privire sarcastică pentru filozofi", şi că „filozoful Phavorinus însă le tratează exact aşa cum unii mari filozofi au tratat de atunci dreptul pozitiv". D-l Hugo exprimă în

același loc condamnarea o dată pentru totdeauna a unei asemenea tratări, cu argumentul că „Phavorinus a înțeles tot atît de puțin cele 12 table, cum filozofii înțeleg eau dreptul pozitiv". — În ce privește îndreptarea filozofului Phavorinus de către învățatul jurist Sextus Cäcilius (în Gellius, *Noct. Attic.*, XX, 1), ea exprimă mai întîi principiul care rămîne adevărat, al justificării, a ceea ce prin conținutul său este pur pozitiv. *Non ignoras,* spune Cäcilius foarte just lui Phavorinus, *legum oppportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum,* 29 *quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum este rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscite Voconio etc. quid tam necessarium extimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia tamen, haec obliterata et operta sunt civitatis opulentia* etc. — Aceste legi sînt pozitive în măsura în care ele își au importanța și utilitatea lor după circumstanțe. Ele nu au deci decît o valoare istorică și de aceea sînt de o natură trecătoare. Cumințenia legiuitorului și a guvernelor, în ce au făcut pentru împrejurări date și au stabilit pentru situațiile epocii, este un lucru pentru sine care aparține aprecierii istoriei, de care ea va fi cu atît mai mult recunoscută, cu cît mai mult această justificare va fi sprijinită de un punct de vedere filozofic. — În ce privește justificările ulterioare ale celor 12 table, împotriva lui Phavorinus, vreau însă să dau un exemplu, deoarece Cäcilius aduce în aceasta înșelarea perpetuă a metodei intelectului și a rațiunării sale, anume aceea de a aduce pentru un lucru rău un temei bun și de a crede că prin aceasta l-a justificat. Cu privire la legea oribilă care dădea creditorului dreptul, după termenul expirat, să omoare pe datornic sau să-l vîndă ca sclav, — ba chiar, cînd erau mai mulți creditori, să-și taie părți din el și să-l împartă astfel între ei, anume în felul că dacă unul ar fi tăiat prea mult sau prea puțin el să nu poată fi obiectul unor instanțe judiciare (clauză care lui Shylok al lui Shakespeare, în *Negustătorul din Ve-*

30 *neţia* i-ar fi profitat şi ar fi fost primită de el cu recunoştinţă), Cäcilius aduce argumentul bun că prin aceasta fidelitatea şi încrederea sînt cu atît mai asigurate şi că această lege, tocmai din cauza grozăviei ei, nu a trebuit niciodată să fie aplicată. Lipsei lui de gîndire nu-i scapă atunci numai reflexia că, tocmai prin această determinare, acea intenţie, asigurarea finalităţii şi a credinţei, este distrusă, dar că el însuşi, imediat după aceasta, dă un exemplu despre lipsa efectului legii asupra mărturiilor false, datorită pedepsei sale disproporţionate. — Dar nu trebuie să uităm ce vrea d-l Hugo cînd spune că Phavorinus nu a înţeles legea; orice şcolar este capabil să o înţeleagă şi cel mai bine ar fi înţeles numitul Shylok şi clauza citată, atît de avantajoasă pentru el; — prin înţelegere, d-l Hugo trebuia să gîndească numai acea formaţie a intelectului care, cînd e vorba de o asemenea lege, se linişteşte printr-un bun temei. — Un alt loc în care Cäcilius reproşează lui Phavorinus că nu a înţeles, poate fi mărturisit fără să se ruşineze şi de către un filozof, — că, anume, după lege, unui bolnav, spre a-l aduce ca martor în faţa tribunalului, trebuie să i se dea un *iumentum* şi nu o *arcera,* ceea ce ar însemna nu numai un cal, ci şi o trăsură sau o căruţă. Cäcilius putea să tragă din această dispoziţie legală o probă nouă a excelenţei şi preciziei vechilor legi, anume că ele prevedeau, pentru prezentarea unui martor bolnav înaintea judecăţii, nu numai diferenţa între un cal şi o trăsură, ci şi a unei trăsuri de o altă trăsură, a unei trăsuri acoperite şi capitonate, cum explică Cäcilius şi a uneia care nu este atît de comodă. Am avea astfel de ales între severitatea acelei legi şi lipsa de importanţă a unor atare clauze, — dar a mărturisi lipsa de
31 importanţă a unor atare lucruri şi deci a comentariilor savante ale acestora ar fi una din cele mai mari greşeli faţă de această erudiţie şi de altele asemănătoare.

În manualul citat, d-l Hugo vorbeşte şi de raţionalitate în ceea ce priveşte dreptul roman. Iată ceea ce m-a izbit în aceasta: după ce a spus cu privire la tratarea perioadei care merge de la constituirea statului pînă la legea celor 12 table (§ 38 şi 39) anume că (în Roma) erau multe nevoi şi era necesar să se muncească, pentru care, ca ajutor, era nevoie de animale de tras şi de povară, aşa cum sînt cele de la noi,

că terenul era o succesiune de coline şi de văi şi că oraşul era situat pe o colină etc. — indicaţii prin care ar fi trebuit poate atins sensul lui Montesquieu, dar în care este greu de socotit că s-a ajuns spiritul său — el declară în § 40 că „starea de drept era încă foarte depărtată de a satisface cele mai înalte cerinţe ale raţiunii". (Foarte drept: dreptul roman privitor la familie, sclavaj etc. nu satisfac nici foarte modeste cerinţe ale raţiunii), dar, în ce priveşte perioada următoare, d-l Hugo uită să ne spună în care, sau dacă în una din ele, dreptul roman a satisfăcut cerinţele cele mai înalte ale raţiunii. Totuşi, se spune (§ 289) despre juriştii clasici, în perioada celei mai înalte perfecţii a dreptului roman, că ştiinţa, că „s-a remarcat deja de mult că juriştii clasici au fost formaţi de către filozofie". Însă „puţini ştiu (prin multele ediţii ale manualului d-lui Hugo o ştiu totuşi acum mai mulţi) că nu există scriitori care să merite să fie puşi 32
lîngă matematicieni, în ce priveşte deducţia consecventă din principii, ca juriştii romani, şi să fie puşi lîngă creatorul nou al metafizicii în ce priveşte originalitatea cu totul extraordinară a dezvoltării conceptelor: acest punct din urmă este probat de faptul remarcabil că nicăieri nu apar atîtea trihotomii ca la juriştii clasici şi la Kant". — Acea consecinţă logică lăudată de Leibniz este desigur o proprietate esenţială a ştiinţei dreptului ca şi a matematicilor şi a oricărei ştiinţe raţionale; dar această consecvenţă a intelectului nu are încă nimic de-a face cu satisfacerea cerinţelor raţiunii şi cu ştiinţa filozofică. În afară de aceasta, trebuie să admirăm mai degrabă inconsecvenţa juriştilor şi pretorilor romani, ca fiind una din marile lor virtuţi prin care ei se leapădă de instituţiile nedrepte şi oribile, dar prin care s-au văzut siliţi să invente *callide* distincţii verbale goale (ca aceea de a numi *bonorum possessio* ceea ce în realitate era totuşi o moştenire) şi chiar să recunoască un refugiu prostesc (prostia este deopotrivă inconsecvenţă) în scopul de a salva litera legii, aşa cum prin *fictio*, ὑπόκρισις, o *filia patroni* ar fi un *filius* (Heinecc., *Antiq. Rom.*, lib. I, tit. II, § 24). — Este însă caraghios de a crede că din cauza unor împărţiri trihotomice — mai ales după exemplele aduse acolo în obs. 5 — juriştii clasici s-ar fi apropiat de Kant, şi de a vedea aşa ceva numindu-se dezvoltare a conceptelor.

## § 4

Terenul dreptului este în genere ce e *spiritual* şi locul său mai apropiat şi punctul său de plecare este *voinţa*, care este liberă, astfel încît libertatea constituie substanţa şi determinaţia lui ; şi sistemul dreptului este domeniul libertăţii
33 înfăptuite, lumea spiritului produsă din el însuşi, ca o a doua natură.

**Adaus.** Libertatea voinţii poate fi cel mai bine explicată printr-o trimitere la natura fizică. Libertatea este anume deopotrivă o determinaţie fundamentală a voinţei, după cum gravitatea este o determinaţie fundamentală a corpurilor. Cînd se spune : materia este grea, s-ar putea crede că acest predicat ar fi doar întîmplător ; el nu este însă, căci nimic nu este lipsit de greutate în ce priveşte materia ; aceasta este mai degrabă gravitatea însăşi. Ceea ce e greu constituie corpul şi este corpul. La fel este cu libertatea şi voinţa, căci ce este liber este voinţa. Voinţa fără libertate este un cuvînt gol, aşa cum libertatea nu este reală decît ca voinţă, ca subiect. În ce priveşte însă legătura voinţii cu gîndirea sînt de observat următoarele : spiritul este gîndirea în genere şi omul se deosebeşte de animal prin gîndire. Dar nu trebuie să ne reprezentăm că omul pe de o parte gîndeşte, pe de altă parte vrea, şi că el are într-un buzunar gîndirea, în celălalt voinţa, deoarece aceasta ar fi o reprezentare goală. Diferenţa între gîndire şi voinţă este numai aceea dintre comportarea teoretică şi practică, dar nu sînt două facultăţi deosebite, ci voinţa este o modalitate particulară a gîndirii : gîndirea ca traducîndu-se în fiinţa-în-fapt, ca impuls de a-şi da fiinţă-în-fapt. Această deosebire între gîndire şi voinţă poate fi exprimată în modul următor : atunci oînd gîndesc un obiect, îl transform în gînd şi îi iau ce este sensibil ; îl transform în ceva care este esenţial şi nemijlocit al meu propriu ; căci numai în gîndire eu sînt la mine, numai conceperea este sfredelirea obiectului, care nu-mi mai stă în faţă şi căruia eu i-am luat ceea ce
34 îi este propriu, ceea ce, în opoziţie cu mine, el avea pentru sine. După cum Adam spune Evei : tu eşti carne din carnea mea şi os din osul meu, tot astfel spune spiritul : acesta este spirit din spiritul meu şi ce e străin a dispărut. Fiecare reprezentare este

o generalizare, şi aceasta aparţine gîndirii. A face ceva general înseamnă a-l gîndi. Eul este gîndirea şi totodată ce e general. Cînd spun Eu, eu las să cadă din aceasta orice particularitate, caracterul, firea mea, cunoştinţele, vînsta. Eul este cu totul gol, punctual, simplu, dar este activ în această simplitate. Tabloul variat al lumii este în faţa mea : eu stau în faţa lui şi în această comportare suprim opoziţia, fac ca acest conţinut să fie al meu. Eul este, în lume, la el acasă, cînd el o cunoaşte, mai mult încă, cînd a conceput-o. Pînă aici merge cunoaşterea teoretică. Comportarea practică începe din contra cu gîndirea, începe cu eul însuşi şi apare mai întîi ca opusă, fiindcă ea stabileşte imediat o separare. Întrucît sînt practic, activ, adică întrucît acţionez, cu mă determin pe mine şi a mă determina înseamnă tocmai a pune o diferenţă. Dar aceste diferenţe pe care le pun sînt apoi iar ale mele, determinările îmi revin mie, şi scopurile către care sînt împins îmi aparţin mie. Chiar dacă eu exteriorizez acum aceste determinări şi diferenţe, adică le pun în aşa-zisa lume exterioară, ele rămîn totuşi ale mele ; ele sînt ceea ce am realizat, am făcut, ele poartă urma spiritului meu. Dacă aceasta este diferenţa comportării teoretice şi practice, atunci putem reda acum raportul celor două. Teoreticul este esenţial conţinut în practic ; este contra reprezentării că crezi că ambele sînt despărţite, căci nu putem avea voinţă fără inteligenţă. Din contră, voinţa conţine teoreticul în ea ; voinţa se determină ; această determinare este mai întîi ceva interior : ceea ce vreau, eu mi-l propun, este obiect pentru mine. Animalul acţionează după instinct, este împins de ceva interior şi astfel este şi el practic, dar el nu are voinţă, fiindcă el nu-şi reprezintă ceea ce urmăreşte. Tot aşa de puţin putem însă să ne comportăm teoretic fără voinţă, sau să gîndim, căci întrucît gîndim sîntem tocmai activi. Conţinutul a ceea ce este gîndit obţine într-adevăr forma a ceva ce există, dar acest existent este ceva mijlocit, ceva pus prin activitatea noastră. Aceste diferenţe sînt deci inseparabile : ele sînt una şi aceeaşi, şi în fiecare activitate, atît a gîndirii cît şi a voinţii, se găsesc cele două momente.

În ce priveşte libertatea voinţii poate fi amintit modul de procedare anterior al cunoaşterii. Se presupunea anume r e p r e z e n t a r e a voinţei şi se căuta ca din ea să se scoată şi stabilească o definiţie a acesteia, apoi, în felul vechii psihologii empirice, din diferite simţiri şi fenomene ale conştiinţei obişnuite cum este căinţa, vina şi altele asemănătoare, care nu se

pot explica decît prin voința liberă, se scotea așa-zisa probă că voința ar fi liberă. Mai comod este însă să te mențiii pe scurt la aceea că libertatea este dată ca un fapt al conștiinței și că trebuie să credem în ea. Că voința este liberă și ce este voința și libertatea, — deducția în această privință, după cum a fost deja observat (§ 2), poate să aibă loc numai în legătură cu întregul. Fundamentele acestei premise, — că spiritul este mai întîi inteligență și că determinările prin care ea progresează în dezvoltarea ei, de la sentiment, prin reprezentare, la gîndire, sînt drumul prin care ea se produce ca voință, care, ca fiind spiritul practic în genere, este adevărul următor al inteligenței, — aceasta am
36 arătat-o în a mea *Enciclopedie a științelor filozofice* (Heidelberg, 1817) și sper să pot da o dată o expunere mai largă a ei. Am cu atît mai mult nevoie să aduc astfel, după cum sper, contribuția mea la o mai adîncă cunoaștere a naturii spiritului, dat fiind că, așa cum a fost remarcat acolo, nu se găsește ușor o știință filozofică în o stare atît de neglijată și de rea cum este știința spiritului, care este numită de obicei psihologie. — În considerarea momentelor conceptului voinței, date în acest paragraf și în cele următoare ale introducerei, care sînt rezultatul acestei premise, se poate invoca în folosul reprezentării, conștiința de sine a fiecăruia. Fiecare va găsi mai întîi în sine posibilitatea de a face abstracție de toate, orice ar fi, și deopotrivă de a se determina el însuși, de a-și putea da orice conținut prin el însuși, și deopotrivă, pentru determinările ulterioare, de a găsi exemplul în conștiința sa de sine.

## § 5

Voința conține: α) elementul purei nedeterminări, adică a purei reflexii a Eului în sine, în care orice limitare, orice conținut dat și determinat prin natură, nevoi, dorințe și impulsuri, sau prin orice altceva ar fi, este dizolvat; infinitatea ilimitată, a abstracției absolute sau universalității, pura gîndire de sine însuși.

Aceia care consideră gîndirea ca o facultate particulară specifică, separată de voință, considerată ca o facultate tot atît de specifică, și care mai departe consideră gîndirea chiar ca păgubitoare pentru voință, în special pentru voința bună, arată de la început că nu știu nimic despre natura voinței: o observație care va fi încă adesea de făcut asupra aceluiași obiect. — Cînd una singură din laturile voinței, cea specificată aici, — această posibilitate absolută de a mă putea abstrage de la orice determinație în care Eu mă găsesc sau pe care Eu am pus-o în mine, această fugă dinaintea oricărui conținut ca fiind o limitare, este aceea la care se determină voința, sau este, ceea ce e menținut pentru sine de către reprezentare ca fiind libertatea, aceasta este atunci libertatea negativă, adică libertatea intelectului. — Este libertatea vidului, care se poate ridica la o formă reală și devine o pasiune: și anume rămînînd pur teoretică, devine fanatismul religios al purei contemplații indiene; sau, întorcîndu-se către realitate devine, în politică ca și în religie, fanatismul distrugerii oricărei ordini sociale existente și înlăturarea oricăror indivizi suspecți de a participa la vre-o ordine, ca și distrugerea oricărei organizări, care vrea să-și facă iarăși loc. Numai distrugînd ceva, această voință negativă are sentimentul existenței-sale-în-fapt; ea crede firește că vrea o stare pozitivă oarecare: de ex. starea de egalitate universală sau a vieții universale religioase, dar ea nu vrea de fapt realitatea pozitivă a acestora, căci aceasta introduce imediat o oarecare ordine, o particularizare atît a instituțiilor cît și a indivizilor; în timp ce particularizarea și determinarea obiectivă este aceea din distrugerea căreia emană pentru această libertate negativă conștiința ei de sine. Astfel ceea ce ea crede că vrea poate fi pentru sine numai o reprezentare abstractă, și realizarea acesteia poate fi numai furia distrugerii. 37

**Adaus.** În acest element al voinței stă că eu mă pot libera de orice, pot să renunț la toate scopurile, pot face abstracție de orișice. Omul singur poate să lase să cadă totul, chiar și viața sa: el poate să se sinucidă; animalul nu poate aceasta; el rămîne totdeauna numai negativ; într-o determinare care îi este străină, față de care el numai se obișnuiește. Omul este gîndirea pură a lui însuși, și numai gîndind omul este această 38

putere de a-şi da universalitate, adică de a şterge orice particularitate, orice determinaţie. Această libertate negativă, adică această libertate a intelectului este unilaterală, dar acest unilateral conţine întotdeauna o determinaţie esenţială în sine ; nu trebuie de aceea lepădat, dar lipsa intelectului este că el face dintr-o determinare unilaterală, o determinaţie unică şi cea mai înaltă. În istorie, această formă a libertăţii se întîlneşte deseori. La Indieni, de ex., este considerat drept ce este suprem să persişti doar în cunoaşterea identităţii tale simple cu tine, să rămîi în acest spaţiu gol al interiorităţii tale, aşa cum rămîne lumina lipsită de culoare în intuiţia pură, şi să renunţi la orice activitate a vieţii, la orice scop, la orice reprezentare. În acest mod omul devine B r a h m a n : nu mai este nici o diferenţă între omul finit şi Brahma : orice diferenţă a dispărut mai degrabă în această universalitate. În mod mai concret, această formă apare în fanatismul activ al vieţii politice şi religioase. Aici aparţine, de ex., epoca de teroare a revoluţiei franceze în care orice deosebire a talentelor, a autorităţii, trebuia suprimată. Acest timp a fost o tresărire, o cutremurare, o intoleranţă faţă de orice e particular ; căci fanatismul vrea ceva abstract, nu membre articulate ; acolo unde apar diferenţe, el găseşte aceasta contrar nedeterminării sale şi le suprimă. De aceea, şi poporul, în revoluţie, şi-a distrus iarăşi instituţiile pe care le făcuse singur, deoarece orice instituţie este opusă conştiinţei de sine abstracte a egalităţii.

## § 6

β) Deopotrivă, E u l este trecere din nedeterminare nediferenţiată la d i f e r e n ţ i e r e, d e l i m i t a r e şi punerea unei
39 determinaţii, ca fiind un conţinut şi obiect. — Acest conţinut poate fi dat de altfel de către natură sau produs din conceptul spiritului. Prin această punere a lui însuşi ca ceva d e t e r m i n a t, Eul intră în e x i s t e n ţ ă f a p t i c ă în general ; este momentul absolut al f i n i t ă ţ i i adică al p a r t i c u l a r i t ă ţ i i Eului.

Acest al doilea moment al determinării este deopotrivă negativitate, suprimare, ca şi primul — este anume suprimarea primei negativităţi abstracte. — Cum particularul este conţinut în universal, de aceea, acest al doilea moment este deja conţinut în primul şi este numai o punere a ceea ce primul este deja în sine; — primul moment, ca prim pentru sine, nu este adevărata infinitate sau universalitate concretă, conceputul, — ci numai ceva determinat, unilateral; anume fiindcă el este abstracţia de orice determinare, el însuşi nu este fără determinaţie; şi a fi ceva abstract, unilateral, aceasta formează determinaţia sa, lipsa sa, finitudinea sa. — Distincţia şi determinarea celor două momente indicate se găsesc în filozofia lui Fichte, şi deopotrivă în aceea lui Kant ş.a.m.d.; numai că, pentru a rămîne la expunerea lui Fichte, Eul, ca nelimitat (în primul principiu al *Doctrinei ştiinţei*) este luat numai ca fiind pozitiv (el este astfel generalitatea şi identitatea intelectului), aşa încît acest Eu abstract trebuie să fie, pentru sine, adevărul şi, în consecinţă, limitarea — negativul în genere, fie el ca o limitare dată, exterioară, sau ca proprie activitate a Eului, — (în a doua propoziţie) apare ca adăugată. — A concepe negativitatea imanentă în ce e universal sau identic, ca şi în Eu a fost pasul următor pe care filozofia speculativă trebuia să-l facă, — necesitate pe care nu o bănuiesc aceia care nu conoep dualismul infinităţii şi finităţii, nici barem, ca Fichte, în imanenţă şi abstracţie. 40

**Adaus.** Acest al doilea moment apare ca momentul opus; el trebuie considerat în modalitatea sa generală; el aparţine libertăţii, dar nu constituie întreaga libertate. Eul merge aici de la nedeterminarea lipsită de diferenţe, la punerea unei determinaţii, ca a unui conţinut şi obiect. Eu nu vreau numai, ci vreau ceva. O voinţă care, aşa cum a fost expus în paragrafele anterioare, vrea numai generalul abstract, nu vrea nimic şi nu este de aceea voinţă. Particularul, pe care-l vrea voinţa, este o limitare, căci voinţa trebuie spre a fi voinţă să se mărginească în genere. Că voinţa vrea ceva, este limita, negaţia. Particularizarea este astfel aceea ce se numeşte de regulă finitate. În mod obişnuit, reflexia consideră primul moment, anume ce e nedeterminat, ca fiind absolutul şi ce e mai înalt, şi în opoziţie limitatul ca pe o simplă negaţie a acestei

nedeterminări. Dar această nedeterminare este ea însăşi numai o negaţie faţă de ce e detenminat, faţă de finitate. Eul este această singurătate şi negaţie absolută. Voinţa nedeterminată este aşadar tot atît de unilaterală ca aceea care stă numai în determinaţie.

## § 7

γ) Voinţa este unitatea acestor două momente ; — este particularitatea reflectată în sine şi prin aceasta ridicată la universalitate ; — singularitate ; autodeterminarea Eului constă, în una, în a se situa ca negativul său însuşi, anume ca determinat, mărginit şi a rămîne la sine, adică în identitatea sa cu sine şi în universalitatea sa ; şi, în determinare, a se lega doar cu el însuşi.
41 **Eul** se determină întrucît el este raportarea negativităţii la sine însuşi ; ca fiind această raportare asupra sa, el este deopotrivă indiferent faţă de această determinaţie, o ştie ca fiind a sa şi ideală, ca fiind o pură posibilitate, prin care el nu este legat, ci în care el este numai fiindcă el se pune în ea. — Aceasta este libertatea voinţii, care îi constituie conceputul sau substanţialitatea, gravitatea sa, aşa cum gravitatea constituie substanţialitatea corpului.

Fiecare conştiinţă-de-sine se ştie ca ceva universal, ca posibilitatea de a se abstrage de tot ce e determinat, — ca ceva particular cu un obiect, conţinut, scop determinat. Aceste două momente sînt totuşi numai abstracţii ; concretul şi adevărul (şi orice adevăr este concret) este universalitatea, care are ca opus particularul, care însă prin reflexia sa în sine, s-a acordat cu universalul. — Această unitate este singularitatea, dar nu în nemijlocirea ei ca una, aşa cum este singularitatea în reprezentare, ci după conceputul ei (*Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, 112—114), — adică această singularitate nu este de fapt altceva decît conceputul însuşi. Acele două prime momente, anume că voinţa poate să facă abstracţie de orice şi că ea ar fi şi determinată, (prin ea sau

prin altceva) — vor fi uşor acordate şi sezizate deoarece pentru sine ele sînt neadevărate şi sînt momente ale intelectului ; dar al treilea, adevărul şi speculativul, (şi orice adevăr, întrucît el este conceput, nu poate fi gîndit decît speculativ), este acela în care intelectul refuză să pătrundă, el care numeşte tocmai conceputul ceea ce este de nepătruns. Dovada şi cercetarea mai amănunţită a acestui interior ultim al speculaţiei, al infinităţii, ca fiind negativitatea ce se raportă la sine, a acestui ultim izvor al oricărei activităţi, vieţi şi conştiinţe, aparţine L o g i c e i, ca purei filozofii speculative. — Se 42
mai poate doar observa aici, că atunci cînd se vorbeşte în felul că : v o i n ţ a este universală, v o i n ţ a se determină, se exprimă deja v o i n ţ a ca s u b i e c t presupus, adică ca un s u b s t r a t, însă nu este ceva gata şi universal înaintea determinării sale şi înaintea suspendării şi idealităţii acestei determinări, ci ea este voinţă abia ca fiind această activitate care se mijloceşte pe sine în sine şi ca o reîntoarcere în sine.

**Adaus.** Aceea ce numim la propriu voinţă conţine în ea cele două momente anterioare. Eul este mai întîi, ca atare, activitate pură, universalul, care este la sine ; dar acest universal se determină şi în această măsură el nu mai este la sine, ci se pune ca altceva şi încetează de a fi universal. Al treilea moment este acum că în limitarea sa, în acest altul, el este la sine însuşi, că, în timp ce el se determină, el totuşi rămîne la sine şi nu încetează să menţină solid universalul ; acesta este atunci conceptul concret al libertăţii. În timp ce cele două momente anterioare au fost găsite cu totul abstracte şi unilaterale. Această libertate o avem însă deja în forma simţirii, de ex. în prietenie şi iubire. Aici nu eşti unilateral în tine, ci te mărgineşti voluntar în raport cu altul, te ştii însă în această mărginire ca fiind tu însuţi. În determinaţie, omul nu trebuie să se simtă determinat, ci cînd el consideră pe altul ca altul, atunci el are, abia în aceasta, sentimentul său de sine. Libertatea nu stă deci nici în nedeterminare, nici în determinare, ci ea este amîndouă. Voinţa, care se mărgineşte pur şi simplu la un Acesta, o are încăpăţînatul, care crede că nu este liber, cînd el nu are a c e a s t ă voinţă. Voinţa nu este însă legată

de ceva mărginit, ci trebuie să meargă mai departe, căci natura voinței nu este această unilateralitate și dependență, ci libertatea înseamnă a vrea ceva determinat, însă, în această determinație, a fi la sine și a se întoarce din nou în universalitate.

§ 8

Ce e determinat mai departe în particularizare (β, § 6) formează diferența formelor voinții ; *a)* în măsura în care determinația este opoziția formală a subiectivului și obiectivului, ca existență exterioară imediată, avem atunci voința formală ca conștiință-de-sine, care găsește înainte o lume exterioară, și ca fiind singularitatea care în determinație se reîntoarce în sine, ea este procesul care prin mijlocirea activității și a unui mijloc, transpune scopul subiectiv în obiectivitate. În spirit, așa cum el este în și pentru sine, ca fiind acela în care determinația este absolut a sa și este adevărată *(Enciclop.*, § 363), raportul conștiinței formează numai latura aparației voinței, care aici nu mai este considerată pentru sine.

**Adaus.** Considerarea determinației voinței aparține intelectului și întîi nu este speculativă. Voința este în genere determinată nu numai în sensul conținutului, ci și în sensul formei. Determinația după formă este scopul și împlinirea scopului ; scopul este mai întîi numai ceva ce îmi este interior, ceva subiectiv, dar el trebuie să devie și obiectiv, să lepede lipsa purei subiectivități. Se poate întreba aici de ce el este această lipsă. Dacă aceea ce are o lipsă nu stă în același timp deasupra a ce îi lipsește, atunci lipsa nu este pentru el o lipsă. Pentru noi, animalul este ceva care are lipsuri, pentru el nu. Scopul, în măsura în care la început este numai al nostru, este pentru noi o lipsă, căci libertatea și voința sînt pentru noi unitate a subiectivului și obiectivului. Scopul trebuie deci pus
44 obiectiv, și el nu ajunge prin aceasta într-o determinație nouă, unilaterală, ci numai la realizarea lui.

## § 9

*b)* Întrucît determinaţiile voinţei sînt p r o p r i i ale voinţei, sînt în genere particularizarea ei reflectată î n s i n e, ele sînt c o n ţ i n u t. Acest conţinut, ca conţinut al voinţii, este pentru ea după forma dată în *a)*, s c o p : pe de o parte, scop interior sau subiectiv în voinţa care îşi reprezintă, de altă parte scop realizat, îndeplinit prin mijlocirea activităţii care transpune subiectivul în obiectivitate.

## § 10

Acest conţinut, adică determinarea diferită a voinţei, este mai întîi n e m i j l o c i t. Astfel, voinţa nu este l i b e r ă decît î n s i n e, adică p e n t r u n o i, adică este în genere v o i n ţ a î n c o n c e p t u l e i. Numai atunci cînd voinţa se are pe sine ca obiect, ea este p e n t r u s i n e ceea ce ea este î n s i n e.

Finitatea constă, conform acestei determinaţii, în aceea că ceea ce este ceva î n s i n e, adică prin conceptul său, este o existenţă sau un fenomen diferit de ceea ce este p e n t r u s i n e: astfel, de ex., exterioritatea abstractă a naturii este î n s i n e spaţiul, p e n t r u s i n e este însă timpul. Trebuie făcută aici dubla observaţie : întîi, că deoarece adevărul nu este decît ideea, atunci cînd sesizăm un obiect sau o determinaţie numai aşa cum este î n s i n e, adică în concept, nu-l avem încă în adevărul său ; apoi, că ceva există deopotrivă, aşa cum el este c a c o n c e p t, adică î n s i n e, şi că această existenţă este o formă proprie a obiectului (ca mai înainte spaţiul), separarea fiinţei în sine şi pentru sine, care este dată în ce e finit, constituie în acelaşi timp simpla f i i n ţ ă-î n-f a p t a sa, adică a p a r i ţ i a sa (cum se va vedea imediat în exemplul cu privire la voinţa naturală şi apoi la dreptul formal etc.). Intelectul rămîne la simplul a-fi-î n-s i n e, şi numeşte astfel libertatea o f a c u l t a t e, după acest a-fi-în-sine, după cum ea nici nu este în fapt decît p o s i b i l i t a t e a. Dar el consideră această determinaţie ca absolută şi per-

manentă şi ia reportarea ei la ceea ce vrea, la realitatea ei în genere, numai ca o *aplicare* la o materie dată, care nu aparţine esenţei însăşi a libertăţii ; în acest fel el are de-a face numai cu ce e abstract, nu cu ideea ei şi adevărul său.

**Adaus.** Voinţa, care nu este voinţă decît după concept, este în sine liberă, dar în acelaşi timp neliberă, căci într-adevăr ea ar fi liberă numai ca conţinut perfect determinat ; atunci ea este liberă pentru sine, are libertatea ca obiect, este libertate. Ceea ce este numai prin conceptul său, ceea ce este numai în sine, este numai nemijlocit, numai în mod natural. Aceasta ne este cunoscut şi în reprezentare. Copilul este *în sine* om, are doar *în sine* raţiune, este mai întîi posibilitatea raţiunii şi a libertăţii şi el este astfel liber numai prin conceptul său. Ceea ce este astfel doar în sine, nu este în realitatea lui. Omul, care este raţional *în sine*, trebuie să se prelucreze, producîndu-se pe el însuşi, prin ieşirea din sine, dar deopotrivă prin aceea că se plăsmuieşte în sine, aşa încît el să devină şi *pentru sine*.

## § 11

Voinţa, care nu este încă voinţă liberă decît *în sine*, este voinţa *nemijlocită*, adică *naturală*. Determinaţiile diferenţei, pe care conceptul determinîndu-se el însuşi le pune în voinţă, apar în voinţa nemijlocită ca un conţinut dat *în mod imediat*: — ele sînt *instinctele*, *dorinţele*, *înclinările*, prin care voinţa se găseşte determinată
46 de către natură. Acest conţinut împreună cu determinările lui dezvoltate vine desigur din ce este raţional în voinţă, dar, lăsat în această formă a nemijlocirii, el nu este încă în forma raţionalităţii. Acest conţinut este anume *pentru mine*, al *meu* în genere ; această formă şi acel conţinut sînt însă încă diferite : voinţa este astfel *în sine* voinţă *finită*.

Psihologia empirică enumără şi descrie aceste instincte, înclinaţii şi nevoile care se bazează pe ele, aşa cum ea le găseşte în experienţă sau crede că le găseşte şi încearcă să clasifice această materie dată în modul obişnuit. Se va vedea mai departe care este natura o b i e c t i v ă a acestor instincte şi cum aceasta este alcătuită în adevărul ei, fără forma iraţionalităţii, în care ea este instinct, şi cum se înfăţişează în existenţa sa.

**Adaus.** Şi animalul are instincte, dorinţe, inclinaţii, dar animalul nu are voinţă, şi trebuie să asoulte de instinct, dacă nu îl reţine ceva exterior. Omul stă însă ca ceea ce e cu totul nedeterminat, deasupra instinctelor, şi le poate detenmina şi pune ca fiind ale sale. Instinctul este în natură, dar faptul că eu îl pun în acest Eu depinde de voinţa mea, care, deci, nu poate invoca faptul că el se găseşte în natură.

## § 12

Sistemul acestui conţinut, aşa cum el s e g ă s e ş t e nemijlocit în voinţă, nu este decît ca o masă şi o diversitate de instincte, dintre care fiecare este î n g e n e r e al meu lîngă altele, şi în acelaşi timp este ceva general şi nedeterminat, care are tot felul de obiecte şi moduri de a se satisface. Că voinţa îşi dă, în această dublă nedetenminare, forma singularităţii (§ 7), ea devine hotărîtoare, şi numai ca voinţă care decide, ea este voinţă adevărată.

În loc de a d e c i d e ceva *(beschliessen),* aceasta în- 47
seamnă a suprima nedeterminarea în care un conţinut cît şi altul este mai întîi numai unul posibil, limba noastră posedă şi expresia : a s e d e c i d e *(sich entschliessen),* întrucît nedeterminarea voinţei însăşi, ca fiind ce e neutru, însă infinit fecundat, germenele primitiv al oricărei fiinţe în fapt, conţine în sine determinările şi scopurile şi nu le produce decît din sine.

## § 13

Prin hotărîre, voința se pune ca voința unui individ determinat și ca diferențiindu-se în afară față de altceva. În afara acestei finități, ca fiind conștiință (§ 8), voința nemijlocită este formală și prin deosebirea formei sale și conținutului său; nu îi aparține decît decizia abstractă ca atare, și conținutul nu este încă conținutul și opera libertății sale.

Pentru inteligența care gîndește obiectul și conținutul rămîn ceva universal; ea însăși se comportă ca activitate universală. În voință, universalul are în același timp, prin esență, semnificația a ce este al meu, ca singularitate, și în voința imediată, adică formală, ca fiind singularitate abstractă și nu încă umplută cu universalitatea ei liberă. În voință începe deci propria finitate a inteligenței, și numai prin aceea că voința se ridică din nou la gîndire și că dă scopurilor sale universalitatea imanentă, ea suprimă diferența formei și a conținutului și se transformă în voință obiectivă, infinită. Înțeleg deci puțin din natura gîndirii și a voinței aceia care cred că în voință în genere omul este infinit, că în gîndire el ar fi însă limitat, ba chiar rațiunea ar fi limitată. În măsura în care gîndirea și voința sînt încă deosebite, inversul este mai degrabă adevărat, și rațiunea care gîndește este, ca voință, faptul de a se hotărî la finitate.

46 **Adaus.** O voință care nu hotărește nimic nu este o voință reală; cel lipsit de caracter nu ajunge niciodată la o hotărîre. Motivul șovăielii poate sta și într-o delicatețe a sufletului care știe că în determinare ea se întovărășește cu finitatea, că își pune o graniță, și că renunță la infinitate; ea nu vrea însă să renunțe la totalitate, pe care ea o urmărește. Un asemenea suflet este un suflet mort, chiar dacă el vrea să fie un suflet frumos. Cine vrea ceva mare, spune Goethe, trebuie să se poată limita. Numai prin hotărîre omul intră în realitate, oricît de amar i-ar veni, căci inerția nu vrea să iasă din meditarea în sine, în care ea își păstrează o posibilitate generală. Dar posibilitatea nu este încă realitate. Voința, care este sigură de sine, nu se pierde încă de aceea în ce este determinat.

## § 14

Voința finită, ca fiind Eul infinit (§ 5) ființînd la sine și reflectîndu-se în sine numai pe latura formei, stă deasupra conținutului, a instinctelor diferite, ca și deasupra celorlalte feluri singulare ale realizării și satisfacerii sale; după cum, în același timp, ca fiind infinită numai în mod formal, ca este legată de acest conținut ca fiind determinările naturii sale și realității sale exterioare, totuși, ca nedeterminată, ea nu este legată de conținutul acesta sau celălalt (§ 6 și 11). Acest conținut este în această măsură pentru reflexia Eului în sine numai ceva posibil, ca putînd fi al meu sau nu, și Eul este posibilitatea de a mă determina la acest conținut sau la altul, de a alege între aceste determinări, care pentru el pe această latură (formală) sînt exterioare.

## § 15

Libertatea voinței este, după această determinare, liber arbitru, — în care sînt reunite aceste două aspecte: libera reflexie, făcînd abstracție de tot, și dependența de conținutul și materia dată interior sau exterior. Deoarece acest conținut necesar în sine ca scop este în același timp definit ca posibil față de acea reflexie, liberul arbitru este contingența, în felul în care ea este voință. 49

Reprezentarea cea mai obișnuită pe care o avem despre libertate este aceea a liberului arbitru, — termenul mediu al reflexiei între voința determinată prin instinctele naturale și voința în și pentru sine liberă. Cînd se aude spunînd că libertatea în genere este să poți acționa așa cum vrei, o atare reprezentare poate fi luată numai ca o totală lipsă a culturii gîndirii, în care nu se găsește încă nici o urmă despre aceea ce este voința liberă în și pentru sine, dreptul, moralitatea etc. Reflexia, universalitatea și unitatea

formală a conştiinţei-de-sine, este certitudinea abstractă a voinţei despre libertatea sa, dar ea nu este încă adevărul acesteia, pentru că ea nu se are încă pe sine ca conţinut şi scop, latura subiectivă este deci încă o alta decît cea obiectivă; conţinutul acestei determinări de sine rămîne de aceea strict numai ceva finit. Liberul arbitru este, în loc să fie voinţa în adevărul ei, mai degrabă voinţa ca fiind contradicţia. — În discuţia dusă mai ales în timpul metafizicii lui Wolff — dacă voinţa este cu adevărat liberă sau dacă cunoaşterea libertăţii sale nu este decît o iluzie, — se avea înaintea ochilor liberul arbitru. Determinismul a opus cu dreptate certitudinii acelei abstracte determinări-de-sine conţinutul, care fiind ceva găsit nu este conţinut în acea certitudine şi de aceea îi vine din afară, deşi acest afară al instinctului, al reprezentării este în genere, în orice mod ar fi, conştiinţă împlinită, aşa încît conţinutul nu este ce e propriu activităţii determinîndu-se ea însăşi ca atare. Întrucît astfel numai elementul formal al liberei autodeterminaţii este imanent liberului arbitru şi că celălalt element îi este ceva dat, liberul arbitru, care pretinde a fi libertatea, poate fi numai desigur o iluzie. Libertatea, în orice filozofie a reflexiei, ca în aceea a lui Kant şi apoi în aceea a lui Fries care e o degradare a filozofiei kantiene, nu este altceva decît acea autoactivitate formală.

**Adaus.** Întrucît am posibilitatea de a mă determina pentru aici sau acolo — aceasta înseamnă fiindcă pot alege — posed astfel liber arbitru, ceea ce se numeşte de obicei libertate. Alegerea pe care o fac stă în universalitatea voinţei, în faptul că pot să fac ca acesta sau acela să fie al meu. Acest „al meu" nu-mi este potrivit, ca conţinut particular, el este deci separat de mine şi este numai în posibilitatea de a fi al meu, aşa cum eu sînt posibilitatea de a mă uni cu el. Alegerea stă deci în nedeterminarea Eului şi în caracterul determinat al unui conţinut. Voinţa nu este deci, datorită acestui conţinut, liberă, deşi ea are formal în sine latura infinităţii; ei nu i se potriveşte nici unul din aceste conţinuturi; în nici unul ea nu se are într-adevăr pe sine. În liberul arbitru este cuprins aceasta: că conţinutul nu este determinat să fie al meu prin natura voinţei mele, ci prin întîmplare; eu sînt deci deopotrivă dependent de acest conţinut, şi aceasta este contradicţia care

zace în liberul arbitru. Omul obişnuit crede că este liber cînd îi este permis să acţioneze după bunul plan, dar tocmai în bunul plac stă faptul că el nu este liber. Cînd vreau ce este raţional, eu nu lucrez ca un individ particular, ci după conceptele eticului în general ; într-o acţiune cu caracter etic nu mă preţuiesc pe mine, ci fac să prevaleze lucrul. Omul însă, întrucît face ceva pe dos, lasă să se iveaască cel mai mult particularitatea sa. Raţionalul este drumul mare pe care merge fie- 51
care, unde nimeni nu se distinge. Cînd artişti mari desăvîrşesc o operă, putem spune : aşa trebuie să fie : aceasta înseamnă particularitatea artistului a dispărut cu totul şi nu apare în ea nici o manieră. Fidias nu are nici o manieră. Forma ea însăşi trăieşte şi iese în evidenţă. Dar cu cît un artist este mai slab, cu atît mai mult îl vedem pe el, particularitatea şi bunul plac al său. Dacă în contemplare rămînem la bunul plac, la aceea că omul poate să vrea aceasta sau aceea, aceasta este desigur libertatea lui, dar dacă rămînem la părerea că conţinutul este ceva dat, atunci omul este determinat prin acesta şi tocmai pe această latură el nu mai este liber.

## § 16

Ceea ce este ales în decizie (§ 14), voinţa poate din nou să-l părăsească (§ 5). Cu această posibilitate însă, de a trece deopotrivă peste orice alt conţinut pe care-l pune în loc şi de a merge mai departe în infinitate, voinţa nu scapă de finitate, deoarece fiecare din aceste conţinuturi este ceva diferit de formă, deci ceva finit, şi deoarece contrariul determinării, nedeterminarea, — lipsa de decizie sau abstracţia nu este decît celălalt moment, deopotrivă de unilateral.

## § 17

Contradicţia, care este bunul plac (§ 15), apare, ca dialectică a instinctelor şi inclinaţiilor, în felul că ele se turbură reciproc, că satisfacerea unuia cere subordonarea

sau jertfirea satisfacerii celuilalt etc. ; şi cum instinctul nu este decît simplă direcţie a determinaţiei sale şi nu îşi are deci în el însuşi măsura, această determinare care subordonează şi sacrifică este decizia întîmplătoare a bunului plac oricum ar proceda : cu inteligenţă calculatoare, socotind de la ce instinct ar obţine mai multă satisfacţie, sau după oricare altă consideraţie.

52 **Adaus.** Instinctele şi inclinaţiile sînt mai întîi conţinut al voinţii, şi numai reflexia stă deasupra acestora ; dar aceste instincte devin ele înseşi impulsive, se împing unul pe altul, îşi opun obstacole şi vreau să fie toate satisfăcute. Cînd acum mă situez numai într-unul din acestea, neglijînd pe toate celelalte, atunci mă găsesc într-o mărginire distrugătoare, căci tocmai prin aceasta am suprimat universalitatea mea, care este un sistem al tuturor instinctelor. Tot atît de puţin se cîştigă printr-o simplă subordonare a instinctelor, la care intelectul ajunge în mod obişnuit, pentru că aici nu poate fi dată nici o măsură a acestei orînduiri şi cerinţa sfîrşeşte de aceea obişnuit în plictiseala unor moduri de a vorbi generale.

## § 18

În ce priveşte a p r e c i e r e a instinctelor, dialectica se manifestă în sensul că, fiind i m a n e n t e, deci p o z i t i v e, determinările voinţei nemijlocite sînt b u n e ; o m u l este designat astfel ca f i i n d b u n d i n n a t u r ă. Dar întrucît ele sînt d e t e r m i n a ţ i i n a t u r a l e, deci opuse libertăţii şi conceptului spiritului în genere şi sînt ce e n e g a t i v, ele trebuie e x t e r m i n a t e ; omul este numit astfel prin n a t u r ă, r ă u. Ceea ce hotărăşte pentru una sau cealaltă afirmaţie este, din acest punct de vedere, deopotrivă, bunul plac subiectiv.

**Adaus.** Doctrina creştină, că omul este prin natură rău, stă mai sus decît cealaltă care îl consideră bun ; în interpretarea filozofică ea trebuie sesizată în modul următor. Ca spirit,

omul este o ființă liberă care are poziția de a nu se lăsa determinat prin impulsuri ale naturii. Omul, în starea nemijlocită și necultivată, este deci într-o situație în care el nu trebuie să fie și din care trebuie să se elibereze. Doctrina păcatului originar, fără de care creștinismul nu ar fi religia libertății, are această semnificație.

## § 19

În cerința *purificării instinctelor* stă repre- 58
zentarea generală că ele sînt liberate de *forma* determinației lor naturale imediate și de subiectivitatea și hazardul *conținutului*, și că ele sînt aduse la esența lor substanțială. Ce este adevărat în această cerință imprecisă este că instinctele să fie sistemul rațional al determinărilor voinții ; a le înțelege în acest fel din concept este conținutul științei dreptului.

Conținutul acestei științe poate fi prezentat în toate momentele sale singulare, de ex. : drept, proprietate, moralitate, familie, stat etc. în forma că omul *are*, de la natură, *instinctul* dreptului, *de asemenea* instinctul proprietății, al moralității, *și încă* instinctul sexual, instinctul social etc. Dacă vrem ca în locul acestei forme a psihologiei empirice să avem într-un chip mai nobil un aspect filozofic, îl obținem ieftin prin ceea ce, așa cum am observat anterior, a trecut și trece încă drept filozofie, cînd ea spune că omul găsește în sine, *ca fapt al conștiinței sale*, că el *vrea* dreptul, proprietatea, statul etc. Mai departe va apărea o altă formă a aceluiași conținut care aici apare în forma instinctelor, anume aceea a *datoriilor*.

## § 20

Reflexia care se raportă la instincte, reprezentîndu-le, calculîndu-le, comparîndu-le între ele și apoi cu mijloacele, urmările lor și cu un întreg al satisfacției — cu *fericirea* —

aduce în această materie universalitatea formală şi o purifică în acest fel exterior de cruditatea şi de barbaria sa. Această punere în evidenţă a universalităţii gîndirii constituie valoarea absolută a culturi (vezi § 187).

54 **Adaus :** În fericire, gîndul are deja o putere asupra forţei naturale a instinctelor, întrucît ea nu este mulţumită cu ce e momentan, ci cere o fericire întreagă. Aceasta menge în pas cu cultura, în măsura în care aceasta din urmă este tocmai şi ea aceea care face ca un universal să fie valabil. În idealul fericirii stau însă două momente : întîi ceva universal, care este mai sus decît orice particularitate ; fiindcă însă conţinutul acestui universal este iarăşi plăcerea numai generală, apare aici încă o dată singularul şi particularul, deci ceva finit, şi trebuie să ne întoarcem la instinct. Întrucît conţinutul fericirii stă în subiectivitatea şi simţirea fiecăruia, acest scop universal este, de partea sa, particular şi nu este încă dată în el nici o unitate adevărată a conţinutului şi a formei.

## § 21

Dar adevărul acestei universalităţi formale, nedeterminate pentru sine şi găsindu-şi determinaţia sa în acea materie, este universalitatea care se determină ea însăşi, voinţa, libertatea. Întrucît voinţa are, drept conţinut al ei, drept obiect şi scop universalitatea, pe sine însăşi, ca formă infinită, ea nu mai este numai în sine voinţă liberă, ci deopotrivă pentru sine. — Ideea adevărată.

Conştiinţa-de-sine a voinţei, ca dorinţă, instinct, este senzorială, după cum în genere senzorialul înseamnă exterioritatea, şi, prin aceasta, faptul de a fi un exterior al conştiinţei de sine. Voinţa care reflectă are cele două elemente : pe cel sensibil şi universalitatea care gîndeşte ; voinţa fiind în şi pentru sine are ca obiect al ei voinţa însăşi ca atare, adică pe ea însăşi în pura ei universalitate, universalitate care este tocmai faptul că nemijlocirea a ce e

natural şi particularitatea cu care este deopotrivă afectată naturalitatea, atunci cînd ea este produsă de reflexie, sînt suspendate. Această suspendare şi ridicare în universal este însă ceea ce se numeşte activitate a gîndirii. Conştiinţa-de-sine, care curăţă şi ridică obiectul, conţinutul şi scopul său pînă la această universalitate, face aceasta ca fiind gîndire ce se impune în voinţă. Aici este punctul în care se vede clar că voinţa nu este voinţa adevărată, liberă, decît ca fiind inteligenţă care gîndeşte. Sclavul nu îşi cunoaşte esenţa, infinitatea şi libertatea, el nu se cunoaşte ca esenţă ; — şi astfel el nu se cunoaşte, aceasta înseamnă că el nu se gîndeşte pe sine. Această conştiinţă de sine, care prin gîndire se sesizează ca esenţă, şi care tocmai prin aceasta se separă de contingent şi de neadevărat, formează principiul dreptului, al moralităţii, şi al oricărei etici. Aceia care vorbesc filozofic despre drept, moralitate, etic, şi vreau ca totdeauna să excludă gîndirea, şi ne trimit la sentiment, la inimă şi la elan, la însufleţire, exprimă prin aceasta disprețul în care a căzut gîndul şi ştiinţa însăşi, căzută în disperare şi în cea mai mare oboseală, îşi face un principiu din barbarie şi din ce este lipsit de gîndire ; şi, în măsura în care ar putea, ar răpi omului orice adevăr, valoare şi demnitate. 55

**Adaus.** Adevărul în filozofie înseamnă aceea că conceptul corespunde realităţii. Un trup este, de ex., realitatea ; sufletul este conceptul. Suflet şi corp trebuie să-şi fie însă potrivite ; un om mort este altfel încă o existenţă, dar nu mai este una adevărată, este o existenţă-în-fapt lipsită de concept : de aceea corpul mort putrezeşte. Voinţa adevărată constă în aceea că ceea ce ea vrea, conţinutul ei, este identic cu ea, că deci libertatea vrea libertate.

## § 22

Voinţa existînd în şi pentru sine este într-adevăr infinită, fiindcă obiectul ei este ea însăşi şi în consecinţă nu constituie pentru ea un altul, nici o limită, ci ea mai de- 56

grabă s-a întors numai în sine. Ea nu este, apoi, pură posibilitate, dispoziţie, p u t e r e *(potentia)*, ci este un r e a l-i n f i n i t *(infinitum actu)*, pentru că existenţa conceptului, adică exterioritatea lui obiectivă, este interiorul însuşi.

Cînd vorbim deci de voinţa liberă numai ca atare, fără specificarea că ea este voinţa în şi pentru sine liberă, atunci vorbim numai despre a p t i t u d i n e a libertăţii, adică despre voinţa naturală şi finită (§ 11), şi tocmai prin aceasta, în ciuda cuvintelor şi a părerii noastre, nu despre voinţa liberă. — Întrucît intelectul ia infinitul numai ca un negativ şi, în consecinţă, ca ceva ce e d i n c o l o, el crede că dă infinitului cu atît mai multă onoare cu cît îl respinge mai departe de sine şi îl îndepărtează de sine ca pe ceva străin. În voinţa liberă, infinitul adevărat are realitate şi prezenţă. — Ea însăşi este această idee prezentă în sine.

**Adaus.** S-a reprezentat pe drept infinitatea prin imaginea unui cerc, căci linia dreaptă merge înainte şi mereu mai departe înainte, şi ea semnifică infinitatea pur negativă, rea, care nu are, ca cea adevărată, o reîntoarcere în ea însăşi. Voinţa liberă este cu adevărat infinită, căci ea nu este numai o posibilitate şi o dispoziţie, ci existenţa-ei-în-fapt exterioară, este interioritatea ei, este ea însăşi.

## § 23

Numai în această libertate voinţa este strict l a s i n e, fiindcă ea nu se raportă la nimic decît la ea însăşi, după cum dispare orice raport de d e p e n d e n ţ ă faţă de a l t c e v a.
57 — Ea este a d e v ă r a t ă, sau mai degrabă a d e v ă r u l î n s u ş i, deoarece determinarea ei constă în a fi, în existenţa-ei-în-fapt, — aceasta înseamnă ca fiindu-şi opusă sieşi, ceea ce este conceptul ei, adică conceptul pur are intuiţia lui însuşi ca scop şi realitate a sa.

## § 24

Ea (voința) este universală, deoarece în ea orice mărginire și singularitate particulară este suprimată; aceasta stînd numai în deosebirea dintre concept și obiectul său conținutul său; sau, în altă formă, în deosebirea ființei sale pentru sine subiective și a ființei sale în sine, — a singularității sale care exclude și hotărește, — și a universalității însăși a ei.

Determinările diferite ale universalității se obțin în Logică (vezi *Enciclopedia științelor filozofice*, § 118—126). Prin această expresie este dată mai întîi reprezentării universalitatea abstractă și exterioară; dar în ce privește universalitatea existînd în și pentru sine în felul în care ea s-a determinat aici, nu trebuie să ne gîndim nici la universalitatea reflexiei, la caracterul comun sau la totalitate, nici la universalitatea abstractă care stă în afara singularului, de cealaltă parte, la identitatea abstractă a intelectului (§ 6 obs.). Este vorba de universalitatea concretă în sine și deci existentă pentru sine, care este substanța, genul imanent sau ideea imanentă a conștiinței de sine; este conceptul voinței libere, ca fiind universalul ce încalcă peste obiectul său, străbate prin determinația lui și care, în ea, este identic cu sine. — Universalul ființînd în și pentru sine este în genere ceea ce se numește rațional și care nu poate fi înțeles decît în acest mod speculativ.

## § 25

Subiectivul înseamnă, în ce privește voința în genere, latura conștiinței sale de sine a singularității (§ 7), spre deosebire de conceptul ei ființînd în sine; de aceea subiectivitatea sa înseamnă α) formă pură, absolută unitate a conștiinței de sine cu sine, în care ea, ca Eu = Eu, este strict interioară și este întemeiere abstractă pe sine — pura certitudine de sine însăși, diferită de adevăr; β) particularitate a voinței ca liber arbitru și ca conținut întîmplător al unor

scopuri oarecare ; γ) în genere, forma unilaterală (§ 8), întrucît ceea ce este voit, oricare ar fi conținutul său, nu este decît doar un conținut aparținînd conștiinței de sine și un scop nerealizat.

## § 26

Voința, α) în măsura în care ea se are pe ea însăși ca determinare a ei și este astfel conformă conceptului ei și adevărată, este voința s t r i c t o b i e c t i v ă ; β) dar voința o b i e c t i v ă, ea fiind f ă r ă f o r m a i n f i n i t ă a conștiinței-de-sine este voința căzută în obiectul ei sau în starea ei, oricum ar fi ea constituită în conținutul ei, — voința copilului sau cea etică (datina) ca și aceea a sclaviei, a superstiției etc. ; γ) o b i e c t i v i t a t e a este în sfîrșit forma unilaterală, în opoziție cu determinarea subiectivă a voinței ; prin urmare nemijlocirea ființei-în-fapt ca existență e x t e r i o a r ă : în acest sens, voința își devine o b i e c t i v ă abia prin realizarea scopurilor sale.

Aceste determinări logice ale subiectivității și obiectivității au fost în special introduse aici spre a remarca în mod expres în ce le privește (fiindcă vor fi întrebuințate adeseori în cele ce urmează) că lor li se întîmplă, întocmai ca și altor distincții și determinări opuse ale reflexiei, de a se transforma din cauza finității lor și deci a naturii lor dialectice, în opusul lor. Pentru alte determinări ale opoziției, semnificația lor rămîne totuși fixă pentru reprezentare și intelect, întrucît identitatea lor este încă c e v a i n-
59 t e r i o r. În voință, din contră, atare opoziții, care trebuie să fie abstracte și în același timp determinări a l e e i (voinței), — care nu poate fi cunoscută decît ca c o n c r e t ă, — duc de la sine la această identitate și la confundarea sensurilor lor ; — o confundare care se prezintă intelectului numai fără știința lui. Astfel voința, ca fiind libertatea c e e s t e î n s i n e, este subiectivitatea însăși ; aceasta este deci conceptul ei și astfel este obiectivitatea ei. Finitatea este însă subiectivitatea ei, în opoziție cu obiectivitatea, dar tocmai în această opoziție voința nu este la sine, este legată de obiect, și fini-

tatea ei constă deopotrivă în aceea de a nu fi subiectivă etc. — Ce semnificaţie va avea deci, în cele ce urmează, subiectivul sau obiectivul voinţei, va trebui să fie elucidat de fiecare dată din raportul pe care poziţia lor o are faţă de totalitate.

**Adaus.** Se crede obişnuit ca subiectivul şi obiectivul stau opuse, r i g i d, unul în faţa altuia. Aceasta nu este însă cazul, căci se trece mai degrabă din unul în altul, căci ele nu sînt determinaţii abstracte, ca pozitiv şi negativ, ci au deja o semnificaţie mai concretă. Dacă considerăm mai întîi expresia subiectiv, aceasta poate însemna un scop care nu este decît al unui subiect determinat. În acest sens este o foarte rea operă artificială, care nu atinge lucrul însuşi, este ceva pur subiectiv. Acest termen poate privi însă conţinutul voinţei, şi el are atunci aproape aceeaşi semnificaţie ca bunul plac. Conţinutul subiectiv este acela care aparţine numai subiectului. Aşa de ex. acţiunile rele sînt numai subiective. Atunci poate însă fi numit subiectiv deopotrivă acel Eu cu totul gol care nu se are decît pe el ca obiect şi care are forţa de a face abstracţie de orice alt conţinut. Subiectivitatea are astfel pe de o parte o semnificaţie cu totul particulară, pe de altă parte o semnificaţie perfect îndreptăţită, întrucît tot ce trebuie să recunosc are şi sarcina de a deveni ceva al meu şi de a dobîndi valabilitate în mine. Aceasta este lăcomia infinită a subiectivităţii, de a cuprinde totul în acest izvor simplu al Eului pur şi a-l consuma. Nu mai puţin ce e obiectiv poate fi înţeles în chip diferit. Putem să înţelegem prin aceasta tot ceea ce noi ne facem obiectiv, fie existenţe reale sau simple gînduri pe care ni le punem în faţă ; concepem deopotrivă prin aceasta nemijlocirea existenţei-în-fapt, în care scopul trebuie să se realizeze. Chiar dacă scopul este el însuşi cu totul particular şi subiectiv, îl numim totuşi obiectiv atunci cînd el apare. Dar voinţa obiectivă este şi aceea în care există adevăr. Aşa, voinţa lui Dumnezeu, voinţa morală, este ceva obiectiv. În sfîrşit, poate fi numită obiectivă voinţa care este cu totul cufundată în obiectul său, voinţa copilului, care, încrezătoare, stă fără libertate subiectivă, şi aceea a sclavului, care încă nu se ştie ca fiind liberă şi este de aceea o voinţă lipsită de voinţă. Obiectivă în acest sens este orice voinţă care acţionează îndrumată de o autoritate străină, şi care nu şi-a împlinit încă reîntoarcerea infinită în sine. 60

§ 27

Destinația absolută, sau, dacă vrem, instinctul absolut al spiritului liber (§ 21) — acela că libertatea sa să îi fie obiect — obiectivă atît în sensul ca ea să fie sistemul rațional al ei însăși cît și în sensul ca acest sistem să fie realitate imediată (§ 26) — spre a fi pentru sine, ca idee, ceea ce voința este în sine ; — conceptul abstract al ideii voinței este în genere voința liberă care vrea voința liberă.

§ 28

61 Activitatea voinței de a suprima contradicția subiectivității și obiectivității și de a traduce scopurile sale din acea determinare în aceasta, și de a rămîne, în același timp, în obiectivitate, la sine, este, în afara modului formal al conștiinței (§ 8) în care obiectivitatea este numai ca realitate imediată, dezvoltare esențială al conținutului substanțial al ideii (§ 21), o dezvoltare, în care conceptul aduce ideea mai întîi ea însăși abstractă la totalitatea sistemului ei, care, ca fiind substanțialul, este independentă de opoziția unui scop pur subiectiv și de realizarea acestuia, fiind aceeași în aceste două forme.

§ 29

Aceasta, ca o existență-în-fapt, în genere, este existență a voinței libere, este Dreptul. — Dreptul este astfel în genere libertate, ca idee.

Definiția kantiană (Kant, *Doctrina dreptului*, Introducere) și cea admisă în mod general în care „limitarea libertății mele sau a liberului meu arbitru, așa încît el să se poată acorda cu liberul arbitru al fiecăruia după o lege generală, este momentul principal“ — conține pe de o parte numai o determinare negativă, aceea a limitării ; de altă

parte pozitivul pe care îl conţine, legea universală sau aşa-numita lege a raţiunii, acordul între liberul arbitru al unuia cu liberul arbitru al celuilalt, ajunge la cunoscuta identitate formală şi la principiul contradicţiei. Definiţia citată a dreptului cuprinde ideea foarte răspîndită, mai ales de la Rousseau, după care baza substanţială şi ceea ce este prim trebuie să fie nu voinţa ca existînd în şi pentru sine, raţională, nu spiritul ca spirit a d e v ă r a t, ci spiritul ca individ particular, ca voinţă a individului singular în propriul său liber arbitru. Principiul acesta odată acceptat, ceea ce este raţional nu poate să apară firește decît ca o limitare pentru această libertate şi deci nu ca o raţiune imanentă, ci numai ca un universal 62
exterior, formal. Acel fel de a vedea este deopotrivă lipsit de orice gînd speculativ şi respins de conceptul filozofic, după cum el a produs în minţi şi în realitate evenimente a căror oroare nu-şi găseşte paralele decît în platitudinea gîndurilor pe care ele se bazau.

## § 30

Dreptul este ceva î n g e n e r e s f î n t, numai fiindcă el este existenţa-în-fapt a conceptului absolut, a libertăţii conştiente de sine. — F o r m a l i s m u l dreptului însă (şi mai departe al datoriei) rezultă din faptul că sînt diferenţe în dezvoltarea conceptului de libertate. Faţă de un drept mai formal, aceasta înseamnă m a i a b s t r a c t şi de aceea mai mărginit, sfera şi nivelul spiritului, în care el a adus în sine la determinare şi realitate momentele următoare conţinute în ideea sa, au ca fiind mai c o n c r e t e, mai bogate în sine şi cu adevărat universale, tocmai de aceea, un drept mai înalt.

Fiecare treaptă a dezvoltării ideii libertăţii are dreptul ei propriu, fiindcă ea este existenţa-în-fapt a libertăţii într-una din determinaţiile ei proprii. Cînd se vorbeşte despre opoziţia moralităţii, a eticului, faţă de d r e p t, atunci nu se înţelege prin drept decît cel formal al personalităţii abstracte. Moralitatea, eticul, interesul statului este fiecare un drept special, fiindcă fiecare dintr-aceste forme este o determinare

și o existență în fapt a libertății. În conflicte ele nu pot intra decît în măsura în care stau pe aceeași linie, aceea de a fi drepturi ; dacă punctul de vedere moral al spiritului nu ar fi și el un drept, libertatea în una din formele sale, ea nu ar putea să intre în nici un fel în conflict cu dreptul personalității sau cu un altul ; fiindcă dreptul cuprinde în sine conceptul libertății, cea mai înaltă determinație a spiritului, față de care orice altceva este lipsit de
68 substanță. Dar conflictul cuprinde în același timp celălalt moment : că este limitat, și prin aceasta că un drept este subordonat altuia ; numai dreptul spiritului lumii este absolutul neîngrădit.

## § 31

Se presupune aici, de asemenea, din Logică metoda prin care, în știință, conceptul se dezvoltă din el însuși și este numai un progres imanent și o producție a determinațiilor sale, — că procesul nu se realizează prin asigurarea că ar exista raporturi variate, și că el s-ar face apoi prin aplicarea universalului asupra unei atare materii luate din altă parte.

Principiul care pune în mișcare conceptul, care nu numai dizolvă particularizările universalului, ci le și produce, eu îl numesc dialectică. — Dialectică deci nu în sensul că ea desface, încurcă, duce încoace și încolo o propoziție, un obiect dat sentimentului, conștiinței imediate în genere, și nu se ocupă decît de deducția contrariului său, — o dialectică negativă, cum adeseori o găsim chiar la Platon. Ea poate să privească ca ultim rezultat al ei contrariul unei reprezentări, sau, în mod hotărît, ca vechiul scepticism, contradicția acesteia, sau încă, în chip vag, o apropiere de adevăr, o jumătate de soluție modernă. Dialectica mai înaltă a conceptului înseamnă a produce determinarea nu numai ca o pură limită și un contrariu, ci de a scoate și sesiza din ea conținutul pozitiv și rezultatul, prin care numai determinarea este dezvoltare și progres imanent. Această dialectică nu este atunci acțiunea exterioară a unei gîndiri subiective, ci este sufletul propriu al conținutului, care își generează în mod organic ramurile și fructele sale.

Gîndirea ca subiectivă asistă numai la această dezvoltare a ideii, ca proprie activitate a raţiunii sale, fără să-i adauge vre-un ingredient din partea ei. A considera ceva în mod raţional nu înseamnă a adăuga obiectului din afară o raţiune şi a-l prelucra prin aceasta, ci obiectul este pentru el însuşi raţional ; aici spiritul este în libertatea lui, vîrful cel mai înalt al raţiunii conştiente de sine, care îşi dă realitate şi se creează ca lume existentă. Ştiinţei nu îi aparţine decît operaţia de a aduce în conştiinţă această muncă proprie a raţiunii lucrului. 64

## § 32

D e t e r m i n ă r i l e în dezvoltarea conceptului sînt, pe de o parte, ele însele concepte ; de altă parte, fiindcă conceptul este în mod esenţial ca idee, ele sînt în forma existenţei-în-fapt ; şi seria conceptelor care rezultă astfel este în acelaşi timp prin aceasta o serie de formaţii concrete ; în acest mod trebuie ele considerate în ştiinţă.

În sens speculativ, modul de e x i s t e n ţ ă - î n - f a p t a unui concept şi d e t e r m i n a ţ i a sa sînt unul şi acelaşi. Dar trebuie observat că momentele al căror rezultat este o formă mai bine determinată preced acest rezultat, ca determinări ale conceptului în dezvoltarea ştiinţifică a ideii, dar nu îl preced în dezvoltarea timpului, ca formaţii concrete. Astfel ideea, aşa cum este determinată ca familie, are ca premisă determinările conceptuale drept al căror rezultat ea va fi arătată în cele ce urmează. Dar că aceste premise interioare sînt deja date pentru sine ca formaţii (concrete), ca drept al proprietăţii, contract, moralitate ş.a.m.d., aceasta este cealaltă faţă a dezvoltării, care numai într-o cultură mai înaltă, mai împlinită, a dus la această existenţă specific definită a momentelor ei.

**Adaus.** Ideea trebuie să se determine în sine tot mai departe, deorece, la început, ea nu este decît concept abstract. Acest concept abstract iniţial nu va fi însă niciodată părăsit,

65 ci el va deveni doar tot mai bogat în sine, şi cea din urmă determinare este astfel cea mai bogată. Determinările care sînt mai întîi numai în sine ajung prin aceasta la independenţa lor liberă, aşa însă încît conceptul rămîne sufletul care ţine totul împreună şi ajunge numai printr-un procedeu imanent la distincţiile lui proprii. Nu se poate spune aşadar că conceptul ajunge la ceva nou, ci ultima determinare cade iar în unitate împreună cu cea dintîi. Chiar cînd conceptul pare deci a se fi dispersat în fiinţa sa în fapt, aceasta nu este decît o aparenţă care se dovedeşte ca atare în progresul lui, întrucît orice singularităţi se întorc pînă la urmă în conceptul universalului. În ştiinţele empirice se analizează de obicei ceea ce este găsit în percepţie, şi cînd singularul a fost adus la ce este comun, atunci acesta este numit concept. Noi nu procedăm astfel, căci noi vrem numai să vedem modul în care conceptul se determină singur şi ne constrîngem să nu adăugăm nimic din părerea şi gîndirea noastră. Ceea ce obţinem însă pe această cale este un şir de gînduri, şi un alt şir de forme existînd pentru sine, la care se poate întîmpla ca ordinea timpului în apariţia reală să fie, în parte, alta decît ordinea conceptului. Astfel nu se poate spune, de ex., că proprietatea a existat înaintea familiei, şi totuşi ea va fi tratată înaintea acesteia. S-ar putea deci pune aici întrebarea : de ce nu începem cu ce este mai înalt, aceasta înseamnă cu ce e adevărat în mod concret. Răspunsul va fi : deoarece tocmai vrem să vedem ce e adevărat în forma unui rezultat, şi pentru aceasta trebuie în mod esenţial ca mai întîi să înţelegem conceptul abstract însuşi. Aceea ce este real, forma concretă a conceptului, este astfel pentru noi numai ce urmează,
66 şi este mai departe, chiar dacă în realitate ar fi ceea ce este mai întîi. Progresul nostru este acela că formele abstracte nu se arată ca subzistînd pentru ele, ci ca fiind neadevărate.

## ÎMPĂRŢIREA LUCRĂRII

### § 33

După etapele dezvoltării ideii voinţii în şi pentru sine libere, voinţa este :

A. nemijlocită, conceptul său este deci abstract, — personalitatea, şi fiinţa-ei-în-fapt este un lucru nemijlocit exterior; — sfera dreptului abstract, adică formal.

B. Voinţa reflectată în sine din existenţa-în-fapt exterioară, ca singularitate subiectivă, determinată în faţa universalului, — acesta fiind, în parte ca interior, Binele, în parte ca exterior, o lume dată, şi aceste două laturi ale ideii ca fiind mijlocite numai una prin alta; este ideea în divizarea ei, adică în existenţa particulară, dreptul voinţei subiective, în raport cu dreptul lumii şi ca dreptul ideii, dar al ideii care nu e decît în sine; sfera moralităţii (moralitatea subiectivă).

C. Unitatea şi adevărul acestor două momente abstracte, — ideea gîndită a Binelui realizată în voinţa reflectată în sine şi în lumea exterioară; — aşa încît libertatea ca fiind substanţa, există deopotrivă ca realitate şi necesitate, ca şi ca voinţă subiectivă; — ideea în existenţa ei în şi pentru sine universală; eticul (moralitatea obiectivă).

Substanţa etică este însă totodată:

a. spirit natural; — familia,

b. în divizarea şi modul apariţiei este — societatea civilă,

c. statul, ca fiind libertatea deopotrivă universală şi obiectivă, în libera independenţă a voinţii particulare; — care spirit real şi organic al unui popor şi prin raportul spiritelor particulare ale popoarelor între ele, în istoria universală devine real şi se manifestă ca spirit universal al lumii, al cărui drept este cel mai înalt. 67

Că un lucru sau conţinut, care este pus mai întîi după conceptul său, adică aşa cum el este în sine, are aspectul nemijlocirii, adică al fiinţei, este presu-

pus din logica speculativă; altceva este conceptul care este pentru sine în forma conceptului; acesta nu mai este ceva nemijlocit. — La fel este presupus principiul care determină diviziunea. Diviziunea poate fi privită şi ca o înainte-indicare istorică a părţilor, căci diferitele etape trebuie să se producă ca momente ale dezvoltării ideii, din însăşi natura conţinutului. O diviziune filozofică nu este de loc o clasificare exterioară făcută după unul sau mai multe principii de diviziune a unei materii date, ci este diferenţierea imanentă a conceptului însuşi. Moralitatea (moralitatea subiectivă) — şi eticul (moralitatea obiectivă), care de obicei sînt luate în acelaşi sens, sînt luate aici în sensuri esenţiale diferite. De altfel şi reprezentarea pare a le deosebi; limbajul kantian se serveşte mai ales de expresia moralitate, după cum principiile practice ale acestei filozofii se mărginesc în totul la acest concept şi fac punctul de vedere al eticului chiar imposibil, îl distrug în mod expres şi îl revoltă. Dar, chiar dacă, prin etimologia lor, moralitatea şi eticul ar avea acelaşi sens, aceasta nu ne-ar împiedica să întrebuinţăm aceste cuvinte totuşi diferite pentru concepte diferite.

68 **Adaus.** Cînd vorbim aici despre drept, noi nu înţelegem numai dreptul civil, care se înţelege de obicei prin el, ci moralitatea, eticul, şi istoria lumii, care aparţin deopotrivă aici, fiindcă conceptul aduce împreună gîndurile potrivit adevărului. Voinţa liberă trebuie mai întîi, spre a nu rămîne abstractă, să-şi dea o existenţă-în-fapt, şi primul material sensibil al acestei existenţe-în-fapt sînt lucrurile, aceasta înseamnă lucrurile exterioare. Această primă modalitate a libertăţii este aceea pe care trebuie să o cunoaştem ca proprietate, sfera dreptului formal şi abstract, căreia îi aparţin nu mai puţin proprietatea în forma ei mijlocită, ca contract, şi dreptul în lezarea lui, ca crimă şi pedeapsă. Libertatea, pe care o avem aici este ceea ce numim persoană, aceasta înseamnă subiectul care este liber şi anume este liber pentru sine şi care îşi dă existenţa-în-fapt în lucruri. Această simplă nemijlocire a existenţii-în fapt nu este însă potrivită libertăţii, şi negaţia acestei determinări este sfera moralităţii. Eu nu mai sînt doar liber în acest lucru nemijlocit, ci sînt şi în nemijlocirea suprimată, aceasta înseamnă că sînt liber în mine însumi, în ce e subiectiv. În această

sferă este vorba de înţelegerea şi de intenţia mea, de scopul meu, în timp ce exterioritatea este pusă ca indiferenţă. Binele, care este aici scopul general, nu trebuie să rămînă însă în interiorul meu, ci el trebuie să se realizeze. Voinţa subiectivă cere anume ca interiorul ei, aceasta înseamnă scopul ei, să primească o existenţă-în-fapt exterioară, prin urmare ca binele să fie împlinit în existenţa exterioară. Moralitatea, ca şi momentul anterior al dreptului formal, sînt amîndouă abstracţii al căror adevăr este abia e t i c u l. Eticul este astfel unitatea voinţei în conceptul său, şi a voinţei individului singular, aceasta înseamnă a subiectului. Prima sa fiinţă-în-fapt este iarăşi ceva natural, în 69
forma dragostei şi a simţirii, f a m i l i a ; individul a suprimat aici personalitatea sa aspră şi se găseşte, cu conştiinţa sa, într-un întreg. Dar în etapa următoare trebuie văzută pierderea propriului etic şi a unităţii substanţiale ; familia decade şi membrii ei se comportă ca independenţi unul faţă de altul, întrucît numai legătura nevoilor reciproce îi reuneşte. Această treaptă a s o c i e t ă ţ i i c i v i l e a fost privită adesea ca fiind statul. Însă s t a t u l este de-abia a treia etapă, este eticul şi spiritul în care îşi găseşte locul imensa unificare a independenţei individualităţii şi substanţialităţii generale. Dreptul statului este de aceea mai înalt decît alte trepte : este libertatea în formele ei cele mai concrete, care cade numai încă sub adevărul absolut, cel mai înalt, al spiritului lumii.

PARTEA ÎNTÎI

# DREPTUL ABSTRACT

## § 34

Voința în și pentru sine liberă, așa cum ea este în con- 70
ceptul ei abstract, este în determinația nemijlocirii. Prin aceasta, ea este realitatea ei negativă față de ce e real, raportîndu-se numai în mod abstract la sine, — voință individuală în sine a unui subiect. Prin momentul particularității voinței, ea are un conținut mai larg de scopuri determinate, iar ca individualitate care exclude, ea are în același timp acest conținut ca pe o lume exterioară, găsită nemijlocit în fața ei.

**Adaus.** Cînd se spune că voința liberă în și pentru sine, așa cum ea este în conceptul ei abstract, se găsește în determinația nemijlocirii, atunci prin aceasta trebuie să se înțeleagă următoarele : ideea împlinită a voinței ar fi starea în care conceptul s-ar fi realizat deplin și în care existența-în-fapt a acestuia nu ar fi decît dezvoltarea lui însuși. La început însă, conceptul este abstract, aceasta înseamnă că toate determinațiile sînt anume conținute în el, dar numai conținute ; ele sînt doar în sine și nu încă dezvoltate ca totalitate în ele însele. Cînd

spun : eu sînt liber, atunci eul este încă acest a-fi-în-sine fără opoziţie, pe cînd din contră în ce este moral există deja o opo-
71 ziţie, căci aici eu sînt ca voinţă singulară, şi binele este universalul, deşi el este în mine însumi. Aici voinţa are deja în ea înseşi distincţia între singularitate şi universalitate şi este, prin aceasta, determinată. Dar, la început, o atare distincţie nu este încă dată, căci în prima unitate abstractă nu este încă nici un progres şi nici o mijlocire ; voinţa este astfel în forma nemijlocirii, a fiinţei. Evidenţa esenţială care ar fi de dobîndit aici este că această primă nedeterminare este ea însăşi o determinare. Căci nedeterminarea stă în aceea că între voinţă şi conţinutul ei nu este încă nici o distincţie ; dar ea însăşi, opusă la ce e determinat, cade în determinarea de a fi un determinat : identitatea abstractă este aceea care formează aici determinarea ; voinţa devine prin aceasta voinţă singulară, — p e r s o a n a.

## § 35

U n i v e r s a l i t a t e a acestei voinţe libere pentru sine este formală, este s i m p l a raportare conştientă de sine asupra sa, fără alt conţinut, în singularitatea sa, — subiectul este în această măsură p e r s o a n ă. În p e r s o n a l i t a t e este implicat că eu, ca a c e s t a, fiind complet determinat şi finit din toate punctele de vedere (în liberul-arbitru interior, în instincte şi dorinţe, ca şi în ce priveşte existenţa-în-fapt nemijlocită, exterioară) sînt totuşi în chip absolut, simplă raportare la mine ; şi că, în finitate, eu mă cunosc ca ce este u n i v e r s a l, i n f i n i t şi l i b e r.

Personalitatea începe numai atunci cînd subiectul nu are despre sine doar o conştiinţă-de-sine în genere, ea fiind un eu concret, determinat într-un fel oarecare, ci mai degrabă o conştiinţă despre sine ca fiind un eu cu totul abstract, în care orice mărginire şi valabilitate concretă sînt

negare și fără valoare. În personalitate se află deci cunoașterea de s i n e, ca o b i e c t, dar ca un obiect ridicat prin gîndire la infinitatea simplă și, prin aceasta, ca un obiect pur identic cu sine. Indivizii și popoarele nu au încă personalitate în măsura în care nu au ajuns încă la această gîndire și cunoaștere pură de sine. Spiritul existînd în și pentru sine se distinge de spiritul care apare, prin aceea că în aceeași determinare în care acesta nu este decît c o n ș t i i n ț ă d e s i n e, — este conștiință d e s p r e s i n e, dar numai prin voința naturală și prin opozițiile încă exterioare ale acesteia, spiritul se are ca obiect și scop, ca fiind eu abstract și anume liber, și astfel el este p e r s o a n a. 72

**Adaus.** Voința, ființînd pentru sine, adică voința abstractă, este persoana. Ce este mai înalt pentru om este de a fi persoană, dar cu toate acestea simpla abstracție „persoană" este, chiar în expresie, ceva de disprețuit. Pensoana este esențial deosebită de subiect, căci subiectul este numai posibilitatea personalității dat fiind că fiecare ființă vie în genere este un subiect. Persoana este deci subiectul pentru care este această subiectivitate, căci, în persoană, eu sînt strict pentru mine : ea este singularitatea libertății în pura ființă-pentru-sine. Ca fiind această persoană, eu mă știu liber în mine însumi și pot face abstracție de toate, deoarece nimic nu stă înaintea mea decît pura personalitate, și totuși eu sînt, ca fiind a c e s t a, ceva cu totul determinat : atît de vîrstnic, atît de înalt, în locul acesta, și oricare alte particularități ar mai fi date. Persoana este astfel, în una, ce e mai înalt și ce e cu totul jos ; stă în ea această unitate a infinitului și a ceea ce e strict finit, a limitei determinate și aceea ce trece peste orice limită. Caracterul înalt al persoanei este acela care poate suporta această contradicție, care nu are în sine sau nu ar putea să-l suporte nimic natural.

## § 36

1) Personalitatea conține în genere capacitatea dreptului și formează conceptul și baza, ea însăși abstractă, a dreptului abstract și deci f o r m a l. Imperativul dreptului este deci : 3

fii o persoană şi respectă pe ceilalţi ca persoane.

## § 37

2) Particularitatea voinţei este desigur moment al întregii conştiinţe a voinţei (§ 34), dar ea nu e încă conţinută în personalitatea abstractă ca atare. Ea este deci ce e drept dată, dar, fiind încă diferită de personalitate, de determinaţia libertăţii, — ea este dorinţă, trebuinţă, instinct, preferinţă întîmplătoare etc. În dreptul formal nu este deci vorba de interesul particular, de folosul meu sau de ce este bine pentru mine — şi tot atît de puţin despre temeiul particular al voinţei mele, despre înţelegerea sau intenţia mea.

**Adaus.** Fiindcă în persoană particularitatea nu este dată încă ca fiind libertate, tot ce priveşte particularitatea este aici ceva indiferent. Dacă cineva nu are nici un interes decît dreptul său formal, atunci acesta poate fi simplă încăpăţînare, aşa cum se întîmplă adesea pentru o inimă şi o conştiinţă mărginită, căci omul primitiv insistă cel mai mult asupra dreptului său, în timp ce înţelegerea largă priveşte ce anume laturi mai poate să aibă lucrul. Dreptul abstract nu este deci decît doar pură posibilitate, şi în această măsură ceva formal faţă de întreaga sferă a raportului. De aceea determinaţia juridică dă o împuternicire, dar nu este absolut necesar ca eu să-mi urmăresc dreptul, fiindcă el nu este decît o latură a întregului raport. Posibilitatea este anume fiinţă, care are semnificaţia şi de a nu fi.

## § 38

În raport cu acţiunea concretă şi cu relaţiile morale şi etice, dreptul abstract nu este, în faţa conţinutului lor mai larg, decît o posibilitate; hotărîrea juridică nu este decît

o permisie, adică o autorizaţie. Necesitatea acestui drept se limitează, din acelaşi motiv al abstracţiei sale, la ce e negativ, la a nu leza personalitatea şi ceea ce decurge din-tr-însa. Nu există decît interdicţii juridice, şi forma pozitivă a imperativelor juridice se fondează, în ultima analiză, pe o interdicţie. 74

## § 39

3) Singularitatea care hotăreşte şi este nemijlocită a persoanei se raportă la o natură dată, căreia deci personalitatea voinţei i se opune ca ceva subiectiv ; dar pentru aceasta, ca fiind în sine infinită şi universală, limitarea, faptul de a fi numai subiectivă, este contradicţie şi neant. Ea este activitatea de a suprima această limită şi de a-şi da realitate, sau, ceea ce este acelaşi lucru, de a pune această existenţă-în-fapt ca fiind a ei.

## § 40

Dreptul este mai întîi existenţa nemijlocită pe care şi-o dă în mod nemijlocit libertatea,

*a)* posesia, care este proprietate ; — libertatea este aici aceea a voinţei abstracte în genere ; adică tocmai prin aceasta a unei persoane singulare, raportîndu-se numai la sine.

*b)* Persoana, deosebindu-se pe sine de sine, se comportă faţă de o altă persoană şi anume ambele au existenţă una pentru alta numai ca proprietari. Identitatea lor, care este în sine, capătă existenţă-în-fapt prin trecerea proprietăţii uneia în proprietatea celeilalte, prin consimţămînt comun, şi cu menţionarea dreptului lor — în contract.

*c)* Voința ca fiind *(a)* în raportarea ei la sine, diferențiată nu față de altă persoană, *(b)* ci diferențiată în ea însăși, este, ca voință particulară, deosebită de sine și opusă sieși, ca fiind în și pentru sine, — nedreptate și crimă.

Împărțirea dreptului în drept al persoanelor și lucrurilor, și în dreptul la acțiuni, are, ca și cele-
75 lalte multe împărțiri asemănătoare, mai întîi scopul de a aduce într-o ordine exterioară mulțimea materiei neorganice care se prezintă. Stă în această împărțire îndeosebi confuzia de a amesteca laolaltă drepturi care au ca condiție a lor raporturi substanțiale, ca familia și statul, și drepturi care se referă la simpla personalitate abstractă. În această confuzie se găsește împărțirea kantiană, care a devenit, de altfel, iubită, în drepturi reale *(sächliche)*, personale *(persönliche)* și real-personale *(dinglich-persönliche)*. A dezvolta ce este eronat și lipsit de concept în împărțirea între drept al persoanelor și al lucrurilor care stă la baza dreptului roman (dreptul procedural privește aplicarea dreptului și nu aparține acestei ordini) ar duce prea departe. Aici apare deja clar că numai personalitatea dă un drept asupra lucrurilor și că, de aceea, dreptul personal este prin esență un drept al lucrurilor, — lucrul luat în sens general, oa ce este exterior libertății în genere, căruia îi aparțin și corpul meu, viața mea. Acest drept al lucrurilor este dreptul personalității ca atare. În ceea ce privește însă așa-numitul drept al persoanelor, în dreptul roman, omul trebuie să fie mai întîi considerat cu un oarecare *status*, spre a fi o persoană (Heineccii *Elem. iur. civ.*, § LXXV); în dreptul roman, personalitatea însăși este așadar, ca opusă sclaviei, numai o stare, un rang. Conținutul așa-zisului drept roman al persoanelor privește, în afară de dreptul la sclavi, cărora le aparțin aproximativ și copiii, și starea lipsei de drept *(capitis diminutio)*, raporturile de familie. La Kant, raporturile de familie constituie în întregime drepturi personale în modalitatea lucrurilor. — Dreptul roman nu este deci dreptul persoanei ca atare, dar cel puțin al persoanei particulare: — mai tîrziu se

va arăta că raportul de familie are ca bază substanţială a sa 76
mai degrabă renunţarea la personalitate. Nu poate să apară decît ca întors pe dos faptul de a trata dreptul persoanei s p e c i a l d e t e r m i n a t e înaintea dreptului general al personalităţii. — D r e p t u r i l e p e r s o n a l e, la K a n t, sînt drepturi ce decurg dintr-un contract, ca eu să dau sau fac ceva, — este acel *jus ad rem* din dreptul roman, care izvoreşte dintr-o o b l i g a ţ i e. Este desigur o singură persoană aceea care are de făcut ceva printr-un contract, precum şi o singură persoană, aceea care dobîndeşte dreptul la o atare prestaţie, dar un asemenea drept nu poate fi numit de aceea un drept personal ; orice fel de drept revine numai la o persoană, şi, în mod obiectiv, un drept care se naşte dintr-un contract nu este dreptul asupra unei persoane, ci numai asupra a ceva exterior ei sau asupra a ceva ce ea urmează să exteriorizeze, întotdeauna asupra unui lucru.

## SECŢIUNEA ÎNTÎI

# PROPRIETATEA

## § 41

Persoana trebuie să-şi dea o s f e r ă exterioară l i b e r t ă ţ i i sale, spre a fi ca Idee. Fiindcă persoana este voinţa infinită în şi pentru sine în această primă determinaţie încă cu totul abstractă, de aceea, acest element distins de către voinţă, care poate forma sfera libertăţii sale, este totodată determinat ca ce e n e m i j l o c i t d i f e r i t şi s e p a r a b i l de ea.

**Adaus.** Ce e raţional în proprietate nu stă în satisfacerea nevoilor, ci într-aceea că pura subiectivitate a personalităţii se suprimă. Abia în proprietate, persoana este ca raţiune. Chiar dacă prima realitate a libertăţii mele stă într-un lucru exterior, 77
este aşadar o realitate rea, personalitatea abstractă nu poate, toomai în nemijlocirea ei, să aibă existenţă-în-fapt decît în determinaţia nemijlocirii.

## § 42

Ceea ce este nemijlocit diferit de spiritul liber este, pentru el, ca şi în sine, exteriorul în genere, — un lucru, ceva neliber, nepersonal şi lipsit de drept.

Lucru are, ca şi ce e obiectiv, semnificaţii opuse: Odată cînd spunem: acesta este lucrul, este vorba de lucru, nu de persoană — semnificaţia substanţialului; de cealaltă parte, faţă de persoană (nu în sens de subiect particular), lucrul este opusul a ce e substanţial, a ceea ce prin determinaţia sa nu este decît ceva exterior. — Ceea ce pentru spiritul liber, care trebuie deosebit de ce e numai simplă conştiinţă, este exteriorul, este în şi pentru sine, de aceea definiţia prin concept a naturii este aceea de a fi exterioritatea în ea însăşi.

**Adaus.** Fiindcă subiectivitatea se desprinde de lucru, acesta nu este numai pentru subiect, ci pentru el însuşi ceva exterior. Spaţiul şi timpul sînt exterioare în acest mod. Eu, ca senzorial, sînt eu însumi exterior, în spaţiu şi timp. Eu, întrucît am intuiţii senzoriale, le am despre ceva care îşi este sie însuşi exterior. Animalul poate intui, dar sufletul animalului nu are sufletul, nu se are pe sine ca obiect, ci ceva exterior.

## § 43

Ca fiind conceptul nemijlocit şi astfel ca fiind totodată esenţial singularul, persoana are o existenţă naturală, parte în ea însăşi, parte ca ceva faţă de care ea se comportă ca faţă de o lume exterioară. — Aici, cu privire la persoana, care ea însăşi este încă în prima ei nemijlocire, nu este vorba decît
78 de aceste lucruri ca nemijlocite, nu de determinări capabile să devie lucruri prin mijlocirea voinţei.

Abilităţi ale spiritului, ştiinţe, arte, chiar ce e religios (predici, slujbe, rugăciuni, binecuvîntări) descoperiri etc. de-

vin obiecte ale contractului, asimilate l u c r u r i l o r recunoscute în actele cumpărării, vînzării etc. Ne putem întreba dacă artistul, învățatul etc. este în posesia juridică a artei sale, a științei, a capacității sale de a face o predică, de a sluji o mișă, dacă asemenea obiecte sînt l u c r u r i. Se va ezita de a numi l u c r u r i atare îndemînări, cunoștințe, capacități etc. ; întrucît pe de o parte asupra unei atare posesiuni se tratează și se contractează, ca și asupra lucrurilor, pe de altă parte însă, ea este ceva interior și spiritual, înțelegerea poate fi în încurcătură în ce privește calificarea ei juridică, deoarece ea nu are înainte decît opoziția : că ceva este s a u lucru, s a u nu este lucru (la fel cum este sau infinit, sau finit). Desigur, cunoștințe, științe, talente etc. sînt proprii spiritului liber și sînt ceva interior acestuia, nu ceva exterior, dar el poate tot atît de bine să le dea, prin exprimare, o ființă-în-fapt exterioară și să le a l i e n e z e (v. mai jos), prin aceasta ele fiind puse sub determinația de l u c r u r i. Ele nu sînt deci la început ceva nemijlocit, ci devin nemijlocite numai prin mijlocirea spiritului, care își coboară interiorul său la nemijlocire și exterioritate. — După clauza nejustă și contrară eticei a dreptului roman, copiii erau, pentru tată, l u c r u r i, și acesta, astfel, în posesia juridică a copiilor săi ; și el stătea totuși în raportul etic al iubirii față de ei (care, firește, prin acea injustiție, trebuia să fie foarte scăzut). Se afla deci o unire, dar cu totul nedreaptă, a celor două determinări : a lucrului și a ceea ce nu este lucru. — 79
Dreptul abstract are ca obiect numai persoana ca atare ; în consecință, nici particularul, care aparține existenței-în-fapt a persoanei și sferei libertății sale, nu-i este obiect decît ca ceva separabil de ea și nemijlocit diferit, —fie că aceasta constituie determinația sa esențială sau că nu-l poate obține decît prin mijlocirea voinței subiective ; aceasta face ca abilitățile spirituale, științele etc. să nu vie în considerație decît ca obiect al posesiei lor juridice ; posesia corpului și a spiritului, care este cîștigată prin cultivare, studiu, obișnuință etc. și care constituie o p o s e s i e i n t e r i o a r ă a spiritului, nu trebuie tratată aici. Despre t r e c e r e a însă a unei atare proprietăți spirituale în exterioritate, în care ea cade sub determinația unei proprietăți juridice, de drept, se va vorbi numai cînd va fi vorba de î n s t r ă i n a r e.

## § 44

Persoana are dreptul să-şi pună voinţa sa în orice lucru, care prin aceasta este a l m e u, care primeşte ca scop substanţial al lui (deoarece el nu are un atare scop în el însuşi) voinţa mea ca determinare şi suflet al lui — drept absolut de l u a r e în p o s e s i e al omului asupra tuturor lucrurilor.

Acea aşa-zisă filozofie, care acordă lucrurilor singulare, nemijlocite, la ce e impersonal, realitate în sensul independenţei şi a adevăratei fiinţe pentru şi în sine, şi la fel aceea care asigură că spiritul nu poate cunoaşte adevărul şi nu poate şti ce este lucrul î n s i n e, este nemijlocit contrazisă de comportarea voinţei libere faţă de aceste lucruri. Dacă pentru conştiinţă, pentru intuiţie şi reprezentare, aşa-zisele l u c r u r i e x t e r i o a r e au aparenţa independenţei, din contră, voinţa liberă este idealismul, adevărul unei atare realităţi.

80 **Adaus.** Toate lucrurile pot deveni proprietatea omului, fiindcă acesta este voinţa liberă şi ca atare este în şi pentru sine ; pe cînd ce îi stă înainte nu are această proprietate. Fiecare are deci dreptul să facă din voinţa sa un lucru, sau să facă din lucru voinţa sa, aceasta înseamnă cu alte cuvinte să suspende lucrul şi să-l transforme în lucru al său ; căci lucrul, ca exterioritate, nu are scop propriu, nu este raportarea infinită a sa asupra sa însăşi, ci îşi este sie însuşi ceva exterior. Un atare exterior este şi ceea ce trăieşte (animalul) şi în această măsură este el însuşi un lucru. Numai voinţa este infinitul, a b s o l u t u l faţă de orice altceva, în timp ce celălalt de partea sa, nu este decît r e l a t i v. A-şi însuşi înseamnă în fond numai a manifesta supremaţia voinţei mele faţă de lucru, şi a dovedit că aceasta nu este în şi pentru sine, nu este scop în sine. Manifestarea are loc prin aceea că eu pun în lucru un alt scop decît acela pe care îl avea nemijlocit ; eu dau la ceva ce trăieşte, ca fiind proprietatea mea, un alt suflet decît avea : îi dau sufletul meu. Voinţa liberă este astfel idealismul care nu socoteşte lucrurile aşa cum sînt, ca fiind în şi pentru sine, în timp ce realismul le consideră ca fiind absolute, măcar că ele se găsesc numai în forma finităţii. Nici chiar animalul nu mai are

această filozofie realistă, căci el consumă lucrurile şi arată astfel că ele nu sînt absolut independente.

## § 45

Faptul că eu am ceva în puterea mea, ea însăşi exterioară, constituie p o s e s i u n e a ; după cum latura particulară că eu fac din nevoie naturală, instinct sau liber-arbitru, ca ceva să fie al meu, constituie interesul particular al posesiei. Latura însă prin care eu, ca voinţă liberă, îmi sînt mie, în posesie, obiectiv, şi astfel sînt mai întîi voinţă reală, constituie ce este adevărat şi juridic în ea : determinaţia p r o p r i e t ă ţ i i.

A avea proprietate apare, din punctul de vedere al nevoii, cînd se face din acesta factorul prim, ca fiind mijloc ; poziţia adevărată este însă că, din punctul de vedere al libertăţii, proprietatea ca primă f i i n ţ ă-î n-f a p t a acesteia este scop esenţial pentru sine. 81

## § 46

Cum în proprietate voinţa mea îmi devine obiectivă ca personală, aşadar ca voinţa individului, proprietatea primeşte caracterul de proprietate p r i v a t ă, iar proprietatea comună, care prin natura ei poate fi posedată individual, primeşte determinaţia unei comunităţi c e s e p o a t e d e s c o m p u n e î n s i n e, în care faptul de a-mi lăsa partea mea este pentru sine un act al liberului arbitru.

Întrebuinţarea obiectelor e l e m e n t a r e nu este, prin natura lor, capabilă de a fi particularizată ca proprietate privată. — L e g i l e a g r a r e la Roma conţin o luptă între comunitatea şi posesia privată a proprietăţii funciare : aceasta din urmă trebuia, ca fiind momentul mai raţional, să păstreze supremaţia, deşi pe spesele unui alt drept. Proprietatea f a m i-

iar prin fideicomis se conține un moment care se opune dreptului personalității și, prin acesta, proprietății private. Dar determinările care privesc proprietatea privată pot trebui să fie supuse unei sfere mai înalte ale dreptului, unei ființe colective, statului, cum este cazul în ce privește caracterul privat al proprietății unei așa-numite persoane morale, al proprietății de mînă moartă. Totuși asemenea excepții nu pot fi fondate pe hazard, pe fantezia privată, utilitatea particulară, ci numai în organismul rațional al statului. — Ideea statului platonic conține, ca principiu general, nedreptatea față de persoană, de a o face incapabilă de proprietate privată. Reprezentarea unei înfrățiri a oamenilor, pioasă sau
82 prietenească, sau chiar impusă, cu comunitatea bunurilor și cu eliminarea principiului proprietății private, se poate oferi ușor unei mentalități care nu cunoaște natura libertății spiritului și a dreptului și nu o sesizează în momentele ei determinate. În ce privește latura morală sau religioasă, Epicur a oprit pe prietenii săi de a fonda, așa cum acestia intenționau, o atare alianță a comunității bunurilor, tocmai din motivul că aceasta ar demonstra o neîncredere și acela care sînt neîncrezători unii față de alții nu sînt prieteni (Diog. Laert., l.X, n. VI).

**Adaus.** În proprietate, voința mea este personală, persoana este însă o „aceasta", proprietatea devine deci ce este personal acestei voințe. Deoarece eu dau, prin proprietate, voinței mele o existență-în-fapt, proprietatea trebuie să aibă și determinarea de a fi aceasta, de a fi a mea. Aceasta este învățătura importantă despre necesitatea proprietății private. Dacă pot fi făcute excepții de către stat, acesta este totuși singurul care le poate face; adesea însă, mai ales în timpul nostru, proprietatea privată a fost din nou restabilită de către acesta. Astfel, de ex., multe state au suprimat cu drept mănăstirile, deoarece o comunitate nu are în cele din urmă același drept la proprietate, ca persoana.

## § 47

Ca persoană, eu însumi sînt nemijlocită individualitate, — aceasta înseamnă în determinarea ei mai pre-

cisă ; eu sînt viu în acest corp organic, care este existența-mea-în-fapt externă, nedivizată, universală prin conținutul ei, posibilitatea reală a oricărei existențe-în-fapt determinată ulterior. Dar, ca persoană, eu posed în același timp viața și corpul meu ca pe alte lucruri, numai întrucît acesta este voința mea.

Că eu sînt viu și că am un corp organic, pe latura după care eu nu sînt ca cu ființînd pentru sine, ci exist ca fiind conceptul nemijlocit, se bazează pe conceptul vieții și 83
pe acela al spiritului ca suflet, — pe momente care sînt luate din filozofia naturii.

Eu am aceste membre, viața numai în măsura în care vreau. Animalul nu se poate mutila sau sinucide ; omul însă da.

**Adaus.** Animalele se au anume în posesie ; sufletul lor este în posesia corpului lor, dar ele nu au nici un drept asupra vieții lor, fiindcă ele nu o vreau.

## § 48

Corpul, întrucît el este nemijlocit existență-în-fapt, nu este adecvat spiritului ; spre a fi un organ docil și un mijloc însuflețit al acestuia, el trebuie să fie luat mai întîi în posesie de către spirit (§ 57). — Dar, pentru ceilalți, eu sînt esențial liber în corpul meu, așa cum îl am nemijlocit.

Numai fiindcă în corpul meu eu sînt viu ca ființă liberă, nu este îngăduit ca această existență vie să fie degradată, folosită ca un animal de povară. Atîta cît trăiesc, sufletul meu (conceptul, și mai presus, libertatea) și corpul nu sînt separate ; acesta este ființa-în-fapt a libertății și eu simt în el. Este deci numai un intelect lipsit de idei, sofistic, acela care poate face distincția după care lucrul în sine, sufletul, nu este atins și atacat cînd corpul este maltratat și cînd existența persoanei este supusă violenței din partea altuia. Eu pot să mă retrag în mine din existența mea și

să o fac ceva exterior, — să ţin afară din mine simţirea particulară şi să fiu liber în lanţuri. Dar aceasta este voinţa mea; pentru celălalt, eu sînt în corpul meu; eu nu sînt liber pentru altul decît ca fiind liber în existenţa-în-fapt: aceasta este o propoziţie identică. O violenţă făcută de alţii corpului meu este o violenţă făcută mie.

84 Faptul că, fiindcă eu o simt, atingerea şi violenţa faţă de corpul meu mă ating nemijlocit pe mine ca ceva real şi prezent, constituie diferenţa între ofensa personală şi violarea proprietăţii mele exterioare, în care voinţa mea nu se găseşte în această prezenţă şi realitate nemijlocită.

## § 49

În raportul cu lucrurile exterioare, ce e raţional este ca eu să posed proprietate; latura particularului cuprinde însă scopurile subiective, nevoile, bunul plac, talentele, circumstanţele exterioare etc. (§ 45); de acestea depinde posesia doar ca atare, dar această latură particulară nu este încă, în această sferă a personalităţii abstracte, pusă ca fiind identică cu libertatea. Ce posed şi cît posed este deci o contingenţă juridică.

În ce priveşte personalitatea, multele persoane (dacă vrem să vorbim aici de mai multe, unde nu se găseşte încă o atare diferenţă) sînt egale. Aceasta este însă o propoziţie goală, tautologică; căci persoana este, ca fiind ce e abstract, tocmai ce nu este încă particularizat şi pus în diferenţă determinată. — Egalitatea este identitatea abstractă a intelectului, peste care dă întîi gîndirea reflectantă şi cu ea mediocritatea spiritului în genere, cînd îi apare relaţia unităţii faţă de o diferenţă. Aici egalitatea ar fi doar egalitate a persoanelor abstracte ca atare, în afara cărora cade, tocmai de aceea, tot ce priveşte posesiunea, acest domeniu al inegalităţii. Revendicarea făcută uneori în ce priveşte egalitatea împărţirii pămîntului sau chiar a averii date în alt fel, este o concepţie cu atît mai goală şi superficială, cu cît în această particularitate nu intervine numai hazardul

exterior al naturii, ci şi întreaga sferă a naturii spirituale, în particularitatea şi diversitatea ei infinită, precum şi în raţiunea ei dezvoltată ca organism. Despre o n e d r e p t a t e a n a t u r i i în ce priveşte neegala împărţire a posesiei şi a avenii nu se poate vorbi ; căci natura nu este liberă, şi de aceea nu este nici dreaptă, nici nedreaptă. Că toţi oamenii trebuie să aibă un venit pentru nevoile lor, este pe de o parte o d o r i n ţ ă morală, şi, exprimată în această imprecizie, e drept bine intenţionată, dar, ca tot ce e numai bine intenţionat, o dorinţă care nu are nimic obiectiv ; de altă parte, venitul este altceva decît p o s e s i u n e a, şi aparţine altei sfere, societăţii civile. 85

**Adaus.** Egalitatea pe care am voi să o introducem în raport cu împărţirea bunurilor ar fi, dat fiind că averea depinde de sîrguinţă, desigur iarăşi în scurt timp distrusă. Ceea ce nu se poate însă împlini, aceea nici nu trebuie împlinit. Căci oamenii sînt desigur egali, dar numai ca persoane, aceasta înseamnă în privinţa izvorului posesiei lor. Ca urmare, fiecare om ar trebui să aibă proprietate. Dacă vrem deci să vorbim de egalitate, atunci aceasta este egalitatea pe care trebuie să o considerăm. În afara acesteia cade însă determinarea particularităţii, întrebarea despre cît posed. Aici este falsă afirmarea că justiţia cere ca proprietatea fiecăruia să fie egală ; căci justiţia nu cere decît ca fiecare să aibă proprietate. Mai curînd particularitatea este aceea în care tocmai neegalitatea îşi are locul ei, şi egalitatea ar fi aici nedreptate. Este foarte just că oamenii capătă adesea gust pentru bunurile altora ; aceasta este însă tocmai ce este nedrept, deoarece dreptul este ceea ce rămîne indiferent faţă de particularitate.

## § 50

Că lucrul aparţine aceluia care d i n î n t î m p l a r e este, în timp, p r i m u l care îl i a în posesie, este determinare de prisos, care se înţelege de la sine, fiindcă un al doilea nu poate lua în posesie ceea ce este deja proprietatea altuia. 86

**Adaus.** Constatările de pînă acum au privit în special propoziţia că personalitatea trebuie să aibă existenţă-în-fapt în

proprietate. Că, acum, primul care ia în posesie este şi proprietar rezultă din cele spuse înainte. Primul nu este proprietar de drept fiindcă este primul, ci pentru că el este voinţă liberă, căci numai prin aceea că un altul vine după el, el devine primul.

## § 51

Pentru proprietate, ca fiind existenţa-în-fapt a personalităţii, reprezentarea mea interioară şi voinţa că ceva trebuie să fie al meu nu sînt suficiente, ci pentru aceasta se cere luarea în posesie. Existenţa-în-fapt pe care acea voinţă o dobîndeşte astfel, implică în sine faptul posibilităţii recunoaşterii de către alţii. — Ca lucrul pe care pot să-l iau în posesie să fie fără stăpîn este o condiţie negativă ce se înţelege de la sine, adică se raportă mai degrabă la relaţia anticipată faţă de alţii.

**Adaus.** Faptul că persoana îşi pune voinţa sa într-un lucru formează mai întîi conceptul proprietăţii, şi ce urmează este tocmai realizarea acesteia. Actul meu de voinţă interior, care spune că ceva este al meu, trebuie să fie de recunoscut şi pentru alţii. Dacă eu fac ca un lucru să fie al meu, eu îi dau deci acest predicat, care trebuie să apară în el în formă exterioară şi nu să rămînă doar în voinţa mea interioară. Între copii se întîmplă obişnuit că aceştia obiectează contra luării în posesie de către alţii faptul că ei au vrut întîi ; pentru adulţi, acest fel de a vrea nu este însă suficient, căci forma subiectivităţii trebuie îndepărtată şi să se transforme în obiectivitate.

## § 52

Luarea în posesie face din materia lucrului proprie-
87 tatea mea, căci materia pentru sine nu îi este proprie.

Materia îmi opune o rezistenţă (şi ea nu este decît aceasta, faptul că îmi opune o rezistenţă), aceasta înseamnă că ea îmi arată fiinţa ei pentru sine abstractă numai întrucît

sînt spirit abstract, anume ca s e n s i b i l (reprezentarea sensibilă consideră, invers, fiinţa sensibilă a spiritului drept concretă, şi raţionalul drept fiind abstract), dar, în raport cu voinţa şi cu proprietatea, această fiinţă-pentru-sine a materiei nu are adevăr. Luarea în posesie, ca f a p t ă e x t e r i o a r ă, prin care este realizat dreptul de a-şi însuşi lucrurile naturii, apare în condiţiile forţei fizice, a violenţei, îndemînării, în genere a mijlocirii prin care ajungem corporal în posesia a ceva. Prin diferenţa calitativă a lucrurilor naturii stăpînirea lor şi luarea lor în posesie are un sens infinit de variat şi o tot atît de infinită limitare şi contingenţă. De altfel, genul şi ce e elementar ca atare nu sînt o b i e c t p e n t r u s i n g u l a r i t a t e a p e r s o n a l ă : spre a deveni aceasta şi spre a putea fi sesizate, ele trebuie să fie întîi divizate, individualizate (o respiraţie a aerului, — o înghiţitură de apă). În imposibilitatea de a lua în posesie un gen exterior ca atare şi ce este elementar, nu imposibilitatea exterioară, fizică, trebuie considerată ca decisivă, ci faptul că persoana, ca voinţă, se determină ca singularitate şi, ca persoană, ea este totodată singularitate nemijlocită, deci se comportă ca atare faţă de ce e exterior ca faţă de singularităţi (§ 13, remarcat ; § 43). — Luarea în stăpînire şi posesia exterioară devin deci într-un mod infinit mai mult sau mai puţin nedeterminate şi imperfecte. Întotdeauna însă materia nu este fără formă esenţială, şi numai prin aceasta ea este ceva. Cu cît mai mult îmi apropriu această formă, cu atît intru mai mult în posesia 78
r e a l ă a lucrului. Consumarea obiectelor de alimentaţie este o pătrundere şi o schimbare a naturii lor calitative, prin care ele sînt ceea ce sînt, înainte de consumare. Perfecţionarea corpului meu organic spre a dobîndi aptitudini, ca şi cultivarea spiritului meu este de asemenea o mai mult sau mai puţin perfectă luare în posesie şi pătrundere ; spiritul este acela pe care pot în mod mai perfect să mi-l apropriu. Însă această r e a l i t a t e a l u ă r i i î n p o s e s i e este diferită de proprietatea ca atare, care este împlinită prin voinţa liberă. În faţa acesteia, lucrul nu şi-a păstrat pentru sine ceva ce-i este propriu, chiar dacă în posesie, ca raport exterior, rămîne o exterioritate. Gîndirea trebuie să devie stăpînă asupra abstractului gol al unei materii fără calităţi, care, în proprietate, trebuie să rămînă în afara mea şi proprie lucrului.

**Adaus.** Fichte a lansat întrebarea: dacă atunci cînd dau o formă materiei, aceasta ar fi şi ea a mea. Trebuie, după el, dacă am lucrat un pahar din aur, ca un altul să poată lua aurul, dacă prin aceasta el nu-mi distruge munca mea. Oricît de separabil ar fi aceasta în reprezentare, această diferenţă este de fapt o subtilitate goală; căci dacă iau în posesie un teren şi îl ar, atunci nu numai brazda este proprietatea mea, ci şi ce e dincolo, pămîntul care aparţine brazdei. Eu v r e a u anume să iau în posesie această materie, întregul: ea nu rămîne deci fără stăpîn, nu rămîne a ei proprie; căci chiar dacă materia rămîne în afara formei pe care eu vreau să o dau obiectului, forma este tocmai un semn că lucrul trebuie să fie al meu; materia nu rămîne deci în afara voinţei mele, nu rămîne în
39 afara de ceea ce am voit. Nu este deci nimic aici care ar putea fi luat în posesie de către un altul.

## § 53

Proprietatea are determinările sale mai precise în raportul voinţei faţă de lucru; acest raport este: α) l u a r e nemijlocită î n p o s e s i e, întrucît voinţa are existenţa-ei-în-fapt în lucru, ca ceva p o z i t i v; β) întrucît lucrul este ceva negativ faţă de ea, voinţa îşi are existenţa-sa-în-fapt în el, ca în ceva de negat — f o l o s i r e, γ) refllexia voinţei în sine din lucru — î n s t r ă i n a r e; — judecata p o z i t i v ă, n e g a t i v ă şi i n f i n i t ă a v o i n ţ e i asupra lucrului.

## A. LUAREA ÎN POSESIE

## § 54

Luarea în posesie este parte s e s i z a r e a c o r p o r a l ă nemijlocită, parte f o r m a r e a, parte simpla i n d i c a r e.

**Adaus.** Aceste modalităţi ale luării în posesie conţin mersul de la determinaţia singularităţii la aceea a universalităţii.

Sesizarea corporală nu poate avea loc decît în ce privește lucrul singular ; din contră, indicarea este luarea în posesie prin reprezentare. În indicare eu mă comport reprezentîndu-mi și cred că lucrul este al meu în întregimea lui, nu numai partea pe care pot să o iau în posesie în mod corporal.

## § 55

α) Sesizarea corporală este, pe latura senzorială, întrucît eu sînt în această posesie nemijlocit prezent, și prin aceasta voința mea deopotrivă este de recunoscut, modul cel mai perfect (de a lua în posesie) ; dar, ea este în general un act doar subiectiv, temporar și foarte limitat în ce privește sfera cît și prin natura calitativă a obiectelor. — Prin legătura în care pot pune ceva cu lucruri care deja îmi aparțin, sau în care intră 90
ceva în mod întîmplător, sfera acestei luări în posesie este puțin lărgită prin alte mediații.

Forțe mecanice, arme, instrumente, lărgesc domeniul puterii mele. — Legături, ca aceia a mării, a fluviului care îmi udă terenul meu, a unui teren favorabil vînătorii, pășunatului sau altor întrebuințări care mărginește proprietatea mea fixă, a pietrelor sau altor depozite minerale aflate sub cîmpul meu, comori în sau sub proprietatea mea teritorială — sau legături care se produc în timp și într-un mod accidental (ca o parte a așa-numitelor accesiuni naturale, aluviuni și accidente similare, precum și obiecte naufragiate —, *foetura*, constituie într-adevăr o accesiune la averea mea, însă, ca fiind o relație organică, nu este o adăugare exterioară la un lucru posedat de mine și este deci de un fel cu totul diferit de celelalte accesiuni, — sînt posibilități, în parte mai ușoare, în parte exclusive, de a lua ceva în posesie și de a fi folosite de către un posesor față de un altul ; în parte ceea ce s-a adăugat poate fi privit ca un accident neindependent al lucrului la care s-a adăugat. Acestea sînt în genere legături exterioare, care nu au drept ce le leagă conceptul și viața. Ele cad deci în sarcina intelectului în ce privește aducerea în față și cîntărirea argumentelor pro și contra și a legiferării pozitive, în ce privește decizia, conform

mai mult sau mai puţinei importanţe sau neimportanţe a raporturilor.

**Adaus.** Luarea în posesie este de natură cu totul singulară ; eu nu iau mai mult în posesie decît ating cu corpul meu, dar imediat intervine al doilea aspect : că lucrurile exterioare au extindere mai largă decît aceea pe care o pot prinde. Întrucît eu am aşa ceva în posesie, altceva este în legătură cu acesta. Eu exercit luarea în posesie prin mînă, domeniul acesteia poate
91 fi însă lărgit. Mîna este acest mare organ pe care animalul nu-l are, şi ceea ce eu apuc cu ea poate fi el însuşi un mijloc prin care ajung mai departe. Cînd posed ceva, intelectul trece imediat dincolo : la pretenţia că nu numai ceea ce posed nemijlocit, ci ce se leagă de acesta ar fi al meu. Aici dreptul pozitiv trebuie să-şi facă constatările sale, căci din concept nu se poate deduce nimic mai mult.

## § 56

β) Prin f o r m a r e (fabricare, *Formirung*), determinarea că ceva este al meu primeşte o exterioritate ce s u b z i s t ă p e n t r u s i n e şi încetează de a fi limitată la prezenţa mea în a c e s t spaţiu şi a c e s t timp şi la prezenţa cunoaşterii şi voinţei mele.

Formarea este în această măsură luarea în posesie cea mai adecvată ideii, fiindcă ea uneşte în ea subiectivul şi obiectivul, de altfel infinit diferită după natura calitativă a obiectelor şi după varietatea scopurilor subiective. Aparţine aici şi formarea organicului, în care aceea ce eu fac pentru el nu rămîne ca ceva exterior, ci este asimilat ; lucrarea pămîntului, cultura plantelor, domesticarea, hrănirea şi creşterea animalelor ; — apoi instalaţii mijlocitoare în scopul utilizării materiilor sau forţelor elementare, acţiune amenajată a unei materii asupra alteia etc.

**Adaus.** Această formare poate să ia, empiric, cele mai felurite forme. Cîmpul pe care îl lucrez este prin aceasta format. În ce priveşte anorganicul, formarea nu este totdeauna directă.

Cînd clădesc de ex. o moară de vînt, eu nu am format vîntul, dar realizez o formă pentru utilizarea vîntului, care nu-mi poate fi luat, pentru motivul că nu eu l-am format. Şi faptul că eu menajez vînatul poate fi privit ca o modalitate a formării, căci este o comportare care priveşte menţinerea obiectului. Desigur însă dresura animalelor este o formare mai directă, care pleacă mai mult de la mine. 92

## § 57

Omul este prin existenţa lui nemijlocită, în el însuşi, ceva natural, exterior conceptului său; abia prin desăvîrşirea propriului său corp şi spirit, esenţial prin aceea că conştiinţa sa de sine se sesizează ca fiind liberă el se ia în posesie pe sine şi devine proprietatea lui însuşi, şi în opoziţie cu alţii. Această luare în posesie este, invers, totodată transpunerea în realitate a ceea ce el este prin conceptul său (ca o posibilitate, facultate, dispoziţie), prin aceasta abia el fiind pus deopotrivă ca ce este al său, după cum şi ca obiect, şi, deosebit de simpla conştiinţă de sine, devenind prin aceasta capabil să primească forma lucrului (vezi observaţia la § 43).

Îndreptăţirea pretinsă a sclavajului (în toate îndreptăţirile mai precise ale ei, prin forţa fizică, prizonierat de război, salvarea şi menţinerea vieţii, hrănire, educaţie, binefacere, consimţămînt propriu etc.) ca şi justificarea unei stăpîniri ca simplu drept al stăpînului în genere, şi toate privirile istorice asupra dreptului sclaviei şi al stăpînirii, sînt fondate pe punctul de vedere care ia omul ca fiinţă naturală în genere după o existenţă (din care face parte şi liberul arbitru) care nu este pe măsura conceptului său. Din contră, afirmarea nedreptăţii absolute a sclavajului ţine strîns de conceptul omului ca fiind spirit, ca ceea ce este în sine liber, şi este unilaterală în aceea că ia omul ca fiind liber prin natură, sau, ceea ce este acelaşi lucru, ia drept adevăr conceptul ca atare în nemijlocirea lui, nu

ideea. Această antinomie se bazează, ca orice antinomie,
93 pe gîndirea formală care ţine şi afirmă separat cele două momente ale unei idei, fiecare pentru sine, aşadar inadecvat ideii şi în neadevărul lor. Spiritul liber este tocmai aceasta (§ 21) de a fiinţa nu ca concept pur, adică în sine, ci de a suprima acest formalism al său însuşi şi deci existenţa naturală, nemijlocită, şi de a-şi da existenţa numai ca fiind a sa, ca existenţă liberă. Latura antinomiei care afirmă conceptul libertăţii are astfel avantajul de a conţine punctul de plecare absolut, dar numai punctul de plecare, pentru adevăr, în timp ce cealaltă latură, care rămîne la existenţa lipsită de concept, nu conţine de loc punctul de vedere al raţionalităţii şi al dreptului. Punctul de vedere al voinţei libere, prin care începe dreptul şi ştiinţa dreptului, se află deja dincolo de punctul de vedere neadevărat după care omul este ca fiinţă naturală şi numai ca concept ce fiinţează în sine, şi deci este capabil să fie sclav. Această aparenţă anterioară lipsită de adevăr priveşte spiritul care se găseşte numai pe punctul de vedere al conştiinţei sale; dialectica conceptului şi a conştiinţei încă nemijlocite a libertăţii, produce aici lupta pentru recunoaştere şi raportul stăpînirii şi al servituţii. Pentru ca însă spiritul obiectiv, conţinutul dreptului, să nu mai fie iarăşi el însuşi conceput doar în conceptul său subiectiv şi pentru ca principiul că omul în şi pentru sine nu este destinat sclavajului să nu fie conceput iarăşi ca un pur „trebuie", pentru aceasta este nevoie să intervină cunoaşterea că ideea libertăţii este adevărată numai ca fiind statul.

**Adaus.** Dacă susţinem ferm că omul este în şi pentru sine liber, atunci prin aceasta condamnăm sclavajul. Dar faptul că cineva este sclav stă în propria lui voinţă, astfel cum stă
94 în voinţa unui popor dacă el este subjugat. Este deci nu numai o nedreptate a acelora care fac sclavi sau care subjugă, ci a sclavilor şi a celor subjugaţi înşişi. Solavajul cade în trecerea de la starea naturală a oamenilor la adevărata stare etică; el cade într-o lume în care o nedreptate este încă drept. Aici nedreptatea are valabilitate şi se găseşte în mod necesar la locul ei.

§ 58

γ) Luarea în posesie care nu e reală pentru sine, ci numai reprezentativă pentru voința mea, este un semn atașat lucrului a cărui semnificație trebuie să fie că eu mi-am plasat în el voința mea. Această luare în posesie este cu totul nedeterminată în privința sferei obiective și importanței ei".

**Adaus.** Luarea în posesie prin „indicare" este cea mai perfectă din toate, căci și celelalte feluri au mai mult sau mai puțin în ele efectul semnului. Cînd eu sesisez un lucru, sau îl formez, ultima semnificație este deopotrivă, un semn, și anume pentru alții, spre a-i exclude și spre a arăta că eu am pus, în lucru, voința mea. Conceptul semnului este anume că lucrul nu are valoarea a ceea ce el este, ci a ceea ce el trebuie să însemne. Cocarda înseamnă de exemplu că ești cetățean al unui stat, deși culoarea nu are nici o legătură cu națiunea, și ea nu se reprezintă pe ea, ci reprezintă națiunea. Prin aceea că omul poate da un semn și că prin acesta poate dobîndi, el arată tocmai stăpînirea sa asupra lucrurilor.

## B. ÎNTREBUINȚAREA LUCRULUI

§ 59

Prin luarea în posesie lucrul primește predicatul că este al meu, și voința are un raport pozitiv față de el. În această identitate, lucrul este pus, tot pe atît, ca ceva negativ, 95
și în această determinare voința mea este voință particulară, nevoie, gust etc. Însă nevoia mea, ca particularitate a unei voințe, este pozitivul, care se satisface, iar lucrul, ca fiind în sine negativul, nu este decît pentru aceasta și o servește. — Întrebuințarea este această realizare a nevoii mele, prin schimbarea, distrugerea, consumarea lucrului, a cărui natură dependentă este revelată prin aceasta și care astfel își împlinește destinația lui.

Că întrebuinţarea este latura r e a l ă şi realitatea proprietăţii apare pentru reprezentare atunci cînd ea priveşte o proprietate de care nu se face nici un uzaj ca fiind moartă şi fără stăpîn, şi cînd în cazul luării ei în mod ilegal în stăpînire, se aduce ca motiv faptul că proprietarul nu s-a folosit de ea. — Dar voinţa proprietarului, potrivit căreia un lucru este al său, este prima bază substanţială, faţă de care determinarea ulterioară, uzajul, este numai apariţia şi modalitatea particulară, care vine în urma acelei baze universale.

**Adaus.** Dacă, în semn, eu iau în genere lucrul în posesie în mod general, în întrebuinţare zace un raport încă mai general, întrucît lucrul nu este recunoscut atunci în particularitatea lui, ci este negat de mine. Lucrul este coborît ca mijloc al satisfacerii nevoii mele. Cînd eu şi lucrul ne reunim împreună, atunci trebuie, spre a deveni identici, ca unul să-şi piardă calitatea sa. Eu sînt însă viu, sînt cel care vreau şi cel cu adevărat afirmativ. Lucrul, din contră, este ce e natural. El trebuie deci să piară şi eu mă menţin, ceea ce este în genere privilegiul şi raţiunea organicului.

## § 60

U t i l i z a r e a unui lucru în sesizare nemijlocită este pentru sine o luare în posesie s i n g u l a r ă. În măsura însă în
96 care utilizarea se fondează pe o nevoie durabilă şi este utilizarea repetată a unui produs ce se reînnoieşte, sau chiar se limitează în scopul menţinerii acestei reînnoiri, atunci aceste sau alte circumstanţe fac din acea sesizare nemijlocită un s e m n : că ea trebuie să aibă semnificaţia unei luări generale în posesie, cu această luare în posesie a b a z e i elementare sau organice, sau a celorlalte condiţii ale unor atare producţii.

## § 61

Deoarece substanţa lucrului pentru sine, care este proprietatea **mea**, este **exterioritatea** lui, adică nesubstanţialitatea

lui — ea nu este în fața mea scop-final în ea însăși (§ 42) — și cum această exterioritate realizată este utilizarea sau întrebuințarea pe care i-o dau, de aceea întreaga utilizare sau întrebuințare este lucrul în toată întinderea lui: așa încît, cînd acest uzaj îmi aparține, eu sînt proprietarul lucrului, din care nu rămîne nimic dincolo de sfera întreagă a utilizării ce ar putea fi proprietate a altuia.

**Adaus.** Raportul întrebuințării față de proprietate este același ca al substanței față de ce e accidental, al interiorului față de exterior, a forței față de exteriorizarea acesteia. Aceasta din urmă nu este decît în măsura în care se exteriorizează, ogorul este ogor numai întrucît el are un produs. Cine are deci folosința unui ogor, este proprietarul întregului și este o abstracție goală să recunoști încă o altă proprietate în ce privește obiectul însuși.

## § 62

Numai o întrebuințare parțială sau temporară, precum și o posedare parțială sau temporară (ca posibilitate ea însăși parțială sau temporară de a întrebuința lucrul) care îmi aparține, este deci deosebită de proprietatea lucrului însuși. Dacă întreaga sferă a utilizării mi-ar aparține mie, proprietatea abstractă ar fi însă a unui altul, atunci lucrul, ca fiind al meu, ar fi total pătruns 97
de voința mea (paragraful anterior și § 52), și totuși într-însul s-ar afla ceva de nepătruns pentru mine: voința altuia, și anume voința lui goală. — Eu aș fi pentru mine, în acest lucru, ca voință pozitivă, obiectiv și în același timp neobiectiv: relația unei contradicții absolute. — Proprietatea este deci esențial proprietate liberă, întreagă.

Distincția între dreptul la întreaga sferă a întrebuințării și între proprietatea abstractă aparține intelectului gol, pentru care ideea — aici ca uni-

tate a proprietății, sau încă a voinței personale în genere și a r e a l i t ă ț i i acesteia — nu este adevărul, ci pentru care aceste două momente contează în izolarea lor ca fiind ceva adevărat. Această distincție este deci, ca raport real, raportul unei stăpîniri goale, care ar putea fi numită o scrîntează a personalității (dacă scrînteala nu s-ar spune doar despre simpla reprezentare a subiectului și despre realitatea sa, care sînt una, în contradicție nemijlocită), fiindcă a fi a l m e u î n t r-u n obiect ar trebui să fie, în mod nemijlocit, voința mea particulară, exclusivă și o altă voință particulară, exclusivă. — În *Institut.*, cartea II, tit. IV, se spune: *ususfructus este jus a l i e n i s rebus utendi, fruendi salva rerum s u b s t a n t i a.* Tot acolo se spune mai departe: *ne tamen in universum i n u t i l e s essent proprietates, s e m p e r abscendente usufructu: p l a c u i t certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti.* — *Placuit* — ca și cum ar fi numai o preferință sau o decizie de a da un sens acelei distincții goale prin această determinare. O *proprietas s e m p e r abscendente usufructu* nu ar fi numai *i n u t i l i s*, ci nu ar mai fi *p r o p r i e t a s.* — Alte deosebiri ale pro-
98 prietății însăși, ca în *r e s m a n c i p i și n e c m a n c i p i*, *d o m i n i u m Q u i r i t a r i u m* și *B o n i t a r i u m* și altele asemănătoare, nu își au locul aici, fiindcă ele nu se raportă la nici o determinație a conceptului proprietății și sînt pure subtilități istorice ale acestui drept; dar raporturile lui *d o m i n i i d i r e c t i* și *d o m i n i i u t i l i s*, contractul e m f i t e u t i c și celelalte raporturi ale domeniilor feudale cu dările lor de moștenire și alte dări, corvezi și plată în muncă etc., în determinațiile lor multiple, cînd aceste sarcini nu se pot răscumpăra, ele conțin pe de o parte distincția de mai sus, de altă parte nu, tocmai întrucît cu *d o m i n i u m u t i l e* sînt legate sarcini prin care *d o m i n i u m d i r e c t u m* devine în același timp un *d o m i n i u m u t i l e.* Dacă atare raporturi nu ar conține decît acea distincție în stricta ei abstracție, atunci nu ar fi aici d o i s t ă p î n i *(domini)*, ci un p r o p r i e t a r și un s t ă p î n iluzoriu, unul în fața altuia. Dar, din cauza sarcinilor, sînt d o i p r o p r i e t a r i, care stau în raport. Totuși ei nu se găsesc în raportul unei proprietăți c o m u n e. Către acest raport trecerea de la celălalt se află aproape: o trecere care a început deja cînd în *d o m i n i u m d i r e c t u m* s-a calculat venitul și a fost privit

ca fiind ce e esențial ; prin aceasta ce e necalculabil în stăpînirea unei proprietăți, și era oarecum considerat ca nobil, este pus în urma utilului, care este aici raționalul.

Sînt mai bine de o mie și jumătate de ani de cînd libertatea persoanei a început să înflorească, prin creștinism, și a devenit, de altfel pentru o mică parte a umanității, un principiu general. Libertatea proprietății însă recunoscută ca principiu, putem spune, de-abia de ieri, ici și colo ; — un exemplu din istoria lumii în ce privește lungimea timpului de care are nevoie spiritul spre a pro- 99
gresa în conștiința sa de sine, și împotriva nerăbdării opiniei.

## § 63

Lucrul, la întrebuințare, este singular, determinat în calitate și cantitate și în raport cu o nevoie specifică. Dar utilitatea lui specifică, fiind definită totodată în mod cantitativ, este comparabilă cu alte lucruri avînd aceeași întrebuințare, după cum nevoia specifică căreia el îi servește este în același timp nevoie în general și, după particularitatea ei, poate fi și ea comparată cu alte nevoi ; și, în consecință, și lucrul poate fi comparat cu lucruri întrebuințabile pentru alte nevoi. Această universalitate a lui, a cărei determinație simplă reiese din particularitatea lucrului, în felul că se face totodată abstracție de această calitate specifică, este valoarea lucrului, prin care adevărata sa substanțialitate este determinată și este obiect al conștiinței. Ca fiind proprietar deplin al lucrului, eu sînt și al valorii sale, ca și al întrebuințării lui.

Cel care ține în arendă are, în ce privește proprietatea sa, deosebirea că el urmează să fie numai proprietar al utilizării, nu al valorii lucrului.

**Adaus.** Calitativul dispare aici în forma cantitativului. Atunci cînd vorbesc despre nevoie, acesta este titlul la care se

lasă aduse cele mai multiple lucruri, şi comunitatea lor face ca eu să le pot măsura imediat. Progresul gîndului merge deci aici de la calitatea specifică a lucrului la indiferenţa acestei determinaţii, deci la cantitate. La fel se petrec lucrurile în matematică. Cînd definesc de exemplu ce este cercul, ce este elipsa sau parabola, vedem că ele sînt găsite ca specific diferite. Totuşi diferenţa acestor curbe diferite se determină pur cantitativ, anume astfel încît se revine doar la o diferenţă cantitativă care se raportă numai la coeficient, la simpla mărime empirică. În proprietate, determinaţia cantitativă care reiese din cea calitativă, este v a l o a r e a. Calitativul dă aici cuantumul pentru cantitate şi este ca atare deopotrivă, păstrat, ca şi suprimat. Cînd considerăm conceptul valorii, lucrul însăşi este privit doar ca un semn şi el nu mai contează ca el însuşi, ci ca aceea ce el preţuieşte. O poliţă de ex. nu reprezintă natura sa de hîrtie, ci este numai un semn al unui alt universal, valoarea. Valoarea unui lucru poate fi foarte felurită în raport cu nevoia, dar cînd vrem să exprimăm nu specificul, ci abstractul valorii, acesta este b a n u l. Banul reprezintă orice lucru, dar întrucît el nu reprezintă nevoia însăşi, ci este doar un semn pentru aceasta, el însuşi este la rîndul său stăpînit de valoarea specifică pe care el, fiind abstract, o exprimă numai. Poţi să fii în genere proprietarul unui lucru, fără ca să devii în acelaşi timp al valorii lui. O familie care nu-şi poate vinde sau amaneta bunul său, nu este stăpînă a valorii. Deoarece această formă a proprietăţii este nepotrivită conceptului acesteia, asemenea limitări (feude, fideicomisiuni) sînt mai mult în dispariţie.

100

## § 64

Forma dată posesiei şi semnul sînt ele însele circumstanţe exterioare, fără prezenţa subiectivă a voinţei, care singură constituie semnificaţia şi valoarea lor. Dar această prezenţă, care este întrebuinţarea, folosirea, sau altă manifestare a voinţii, se produce î n t i m p, cu privire la care o b i e c t i v i t a t e a este

continuitatea acestei exteriorizări. Fără aceasta, luorul, ca fiind părăsit de realitatea voinței și a posesiei, devine fără 101
stăpîn ; eu pierd sau cîștig deci proprietatea prin prescripție.

Prescripția nu a fost deci introdusă în drept doar dintr-o considerație exterioară, mergînd în contradicție cu dreptul strict, aceea de a curma conflictele și confuziile care prin vechi pretenții ar turbura siguranța proprietății etc. Ci prescripția se fondează pe determinația realității proprietății, a necesității ca voința, spre a avea ceva, să se exteriorizeze. — Monumentele publice sînt proprietate națională sau, la propriu, ca operele de artă în genere în ce privește utilizarea lor, ele valorează ca scopuri vii și independente, prin sufletul care trăiește în ele, al amintirii sau onoarei. Părăsite de acest suflet, ele devin pe această latură, pentru o națiune, fără stăpîn și o posesiune contingentă, privată, ca de ex. operele de artă grecești, egiptene, în Turcia. — Dreptul de proprietate particulară al familiei unui scriitor asupra producțiilor acestuia se prescrie din motive asemănătoare: aceste opere devin fără stăpîn în sensul că (într-un mod invers ca la acele monumente) ele intră în patrimoniul comun, și, cît privește întrebuințarea particulară a lucrului, într-o posesie privată întîmplătoare. — Un teren simplu, destinat mormintelor sau sortit pentru veșnicie a nu fi întrebuințat pentru sine, conține în el un bun plac gol, fără prezență, prin violarea căruia nu este violat nimic real, a cărui respectare nu poate fi deci nici ea garantată.

**Adaus.** Prescripția se bazează pe presupunerea că eu am încetat de a considera lucrul ca fiind al meu ; căci, pentru ca ceva să rămînă al meu, trebuie continuitatea voinței mele, și aceasta se arată prin întrebuințare sau păstrare. — Pierderea valorii monumentelor publice s-a arătat adeseori în reformă în ce privește așezămintele religioase. Spiritul vechei confesiuni, 102
adică al așezămintelor religioase dispăruse și ele puteau fi deci luate în posesie ca proprietate.

## C. ALIENAREA PROPRIETĂȚII

### § 65

Eu pot să-mi a l i e n e z proprietatea mea, deoarece ea este a mea numai întrucît îmi pun în ea voința mea, — așa încît despart în genere lucrul meu de mine, îl las ca fiind fără stăpîn *(derelinquo)* sau îl cedez în posesie unui altul, — dar numai întrucît prin n a t u r a s a, lucrul este c e v a e x t e r i o r.

**Adaus.** Dacă prescripția este o alienare făcută cu o voință care nu e direct declarată, adevărata alienare este o declarație a voinței că eu nu mai vreau să privesc lucrul ca fiind al meu. Întreaga situație poate fi înțeleasă și în sensul că alienarea ar fi o luare în posesie adevărată. Luarea în posesie imediată este primul moment al proprietății. Prin întrebuințare, se dobîndește de asemenea proprietate ; și al treilea moment este atunci unitatea celor două, luarea în posesie prin alienare.

### § 66

Inalienabile sînt de aceea acele bunuri, sau mai de grabă determinări substanțiale, după cum și dreptul în ce le privește este i m p r e s c r i p t i b i l, care constituie propria mea persoană și esența universală a conștiinței-de-sine a mea, cum este personalitatea mea în genere, libertatea universală a voinței mele, eticul, religia.

Ca ceea ce spiritul este potrivit conceptului său, adică î n s i n e, el să fie și în existența-în-fapt, și pentru sine (așadar ca el să fie persoană, să fie capabil de proprietate, să aibă o etică, o religie), — această idee este ea însuși conceptul său (ca fiind *causa sui*, aceasta înseamnă ca fiind cauza
103 liberă, el este un atare, *cuius natura non potest concipi nisi existens.* (S p i n o z a, *Eth.*, S. I, def. I.). În chiar acest concept, de a fi ceea ce el este n u m a i p r i n el însuși, și ca i n f i-

nită reîntoarcere în sine din nemijlocirea naturală a existenței-sale-în-fapt, stă posibilitatea opoziției între ceea ce el este numai în sine, și nu și pentru sine (§ 57) ; cum și invers, între ceea ce el este numai pentru sine, și nu în sine (în voință, răul) ; — și în aceasta, posibilitatea alienării personalității și a ființei lui substanțiale, fie că această alienare se întîmplă într-un mod inconștient sau în mod explicit. Exemple de alienarea personalității sînt sclavajul, iobăgia, incapacitatea de a avea o proprietate, lipsa de libertate a acesteia etc. ; alienarea rațonalității inteligente, a moralității, a eticului, a religiei apare în superstiție, în autoritatea și puterea deplină îngăduită altora de a-mi determina și prescrie ce acțiuni trebuie eu să îndeplinesc, care este datoria de conștiință, adevărul religios etc. (cînd cineva se învoiește în mod expres la furt, crimă etc., sau la eventualitatea unei crime). — Dreptul la acest fond inalienabil este imprescriptibil, căci actul prin care iau posesie de personalitatea mea și de esența mea substanțială și prin care mă constitui ca subiect de hotărîri de drept și de responsabilitate, ca subiect moral, religios, smulge tocmai aceste determinări din exterioritate, care singură le dădea posibilitatea de a fi în posesia altuia. Cu această suprimare a exteriorității dispare determinarea timpului și orice temeiuri ce pot fi luate din consimțimîntul sau îngăduința mea anterioară. Această reîntoarcere a mea în mine însumi, prin care eu îmi dau existență ca idee, ca persoană juridică și morală, suprimă raportul de pînă acum și nedreptatea pe care eu și celălalt o comisesem contra conceptului meu și a rațiunii, aceea de a lăsa să se trateze și de 104
a fi tratat eu-însumi existența infinită a conștiinței-de-sine ca ceva exterior. — Această reîntoarcere în mine descoperă contradicția : de a fi dat în posesia altora capacitatea mea juridică, eticul, religiozitatea, pe care eu însumi nu le posedam, și care, de îndată ce le posed, există tocmai esențial numai ca al meu, nu ca ceva exterior.

**Adaus.** Stă în natura lucrului că sclavul are un drept absolut de a se face liber ; că dacă cineva și-a învoit eticul său spre furt și crimă, aceasta este în și pentru sine neant, și fiecare are împuternicirea de a revoca acest contract. La fel se petrece cu angajarea religiozității față de un preot care este confesorul meu, căci omul nu poate lichida o atare interioritate

decît cu el însuşi. O religiozitate, în care una din părţi este pusă în mîna celuilalt, nu mai este religiozitate, căci spiritul nu este decît unul şi el trebuie să locuiască în mine ; mie trebuie să-mi aparţină unirea între ce este în sine şi pentru sine.

## § 67

Eu pot înstrăina unele producţii izolate ale capacităţilor mele corporale şi spirituale şi ale posibilităţii mele de activitate, sau întrebuinţarea lor pentru un timp limitat de către un altul, fiindcă, prin acestă limitare, ele obţin un raport exterior faţă de totalitatea şi universalitatea mea. Prin alienarea întregului meu timp concret datorită muncii şi a totalităţii producţiei mele, aş face ca substanţialul ei, activitatea şi realitatea mea universală, personalitatea mea să devie proprietatea unui altul.

Este acelaşi raport ca mai sus în § 61 între substanţa lucrului şi utilizarea lui ; după cum aceasta, numai întrucît ea este limitată, se distinge de cea dintîi, tot
105 astfel întrebuinţarea forţelor mele nu se distinge de forţele însăşi şi prin aceasta de mine, decît întrucît este cantitativ limitată ; — totalitatea exteriorizărilor unei forţe este forţa ea însăşi, — a accidentelor, este substanţa, — a particularităţilor este universalul.

**Adaus.** Diferenţa explicată aici este aceea dintre un sclav şi servitorul de astăzi sau un salahor. Sclavul atenian avea poate o treabă mai uşoară şi o muncă mai spirituală decît au de regulă servitorii noştri ; dar el era totuşi sclav, fiindcă întreaga sferă a activităţii sale era înstrăinată stăpînului.

## § 68

Ceea ce este propriu în producţia spirituală poate, prin felul şi modul exteriorizării, să se tranforme nemijlocit într-o

atare exterioritate a unui obiect, care poate fi acum produs deopotrivă de un altul ; aşa încît, prin achiziţionarea lui, noul proprietar, în afară de faptul că prin aceasta el poate să-şi însuşească gîndurile sau descoperirile tehnice comunicate, care posibilitate constituie în parte (în operile literare) singura determinare şi valoare a ce a fost achiziţionat, ajunge totodată în posesia *modului general* de a se exprima astfel şi de a produce multiplicat asemenea luoruri.

La operele de artă, forma care întruchipează gîndul într-un material exterior, ca lucru, este atît de proprie individului creator, înoît o imitaţie a acesteia este esenţial produsul propriei îndemînări spirituale sau tehnice. În ce priveşte opera literară, forma prin care ea este un lucru exterior este, întocmai ca în invenţia unui produs tehnic, de un fel *mecanic*, — acolo, deoarece gîndul este, prezentat numai într-o serie de *semne* abstracte, izolate, nu într-o plăsmuire concretă, aici, fiindcă el are un conţinut mecanic ; şi modul de a produce atare lucruri, ca lucruri, aparţin îndemînării obişnuite. Între extremele operei de artă şi ale producţiei meşteşugăreşti se găsesc de altfel puncte de trecere care au în sine cînd mai mult, cînd mai puţin, din unul sau din celălalt. 106

## § 69

Întrucît cel ce achiziţionează un atare produs posedă, în exemplarul *particular*, întreaga folosinţă şi valoare a acestuia, el este deplin şi liber posesor al acestuia ca exemplar singular, deşi cel ce a compus o scriere sau cel care a inventat produsul tehnic, rămîne proprietar al felului şi modului *general* de a multiplica produse şi lucrări, deoarece el nu a alienat nemijlocit acest fel şi procedeu general, dar şi l-a rezervat ca fiind o exteriorizare proprie.

Ce e substanţial în dreptul scriitorului sau al inventatorului nu trebuie căutat mai întîi în faptul că el, în momentul alienării exemplarului singular, pune voluntar c o n d i ţ i a ca posibilitatea intrată astfel în posesia altuia de a produce şi el acum atare produse ca lucruri să nu devie proprietatea celuilalt, ci să rămîie proprietatea descoperitorului. Prima întrebare este dacă o atare separare între proprietatea lucrului şi posibilitatea, dată o dată cu el, de a-l produce de asemenea, este în concept admisibilă, şi dacă ea nu suprimă deplina şi libera proprietate (§ 62), în privinţa căreia aparţine doar bunului plac al primului producător spiritual de a-şi păstra pentru sine această posibilitate, sau de a o aliena ca pe o valoare, sau de a nu pune pentru sine, în ea, nici o valoare, şi de a o părăsi o dată cu obiectul singular. Această posibilitate are anume propriu de a fi, în ce priveşte lucrul, latura prin care acesta nu este numai o posesie, ci un c a p i t a l (a se vedea mai jos § 170 urm.), aşa încît acesta constă
107 în modul particular al întrebuinţării exterioare ce se dă lucrului şi este diferit şi separabil de întrebuinţarea pentru care lucrul este nemijlocit destinat. (Nu este, cum se spune, o astfel de *accesio naturalis* cum e *foetura*.) Deoarece deci diferenţa cade în ce este prin natura sa divizibil, în întrebuinţarea exterioară, păstrarea unei părţi cînd cealaltă parte a întrebuinţării este alienată, nu este restricţia unei suveranităţi, lipsită de *utile*. — Cerinţa pur negativă, dar prima cerinţă a ştiinţelor şi artelor, este de a asigura pe aceia care lucrează în ele împotriva f u r t u l u i şi de a le acorda protecţia proprietăţii lor ; după cum prima şi cea mai importantă cerinţă a comerţului şi industriei era de a le asigura contra hoţilor de drum. — Întrucît, pe de altă parte, produsul spiritual are determinaţia de a fi sesizat de alţii şi de a fi însuşit de reprezentarea, memoria, gîndirea lor etc. iar exprimarea lor, prin care ei fac ca ceea ce au î n v ă ţ a t (căci a învăţa nu înseamnă doar a învăţa pe dinafară cuvintele prin memorie — gîndurile altora pot fi sesizate doar prin gîndire şi această gîndire din nou este şi ea învăţare) să fie în acelaşi timp un lucru a l i e n a b i l, are întotdeauna uşor o f o r m ă proprie, aşa încît ei consideră capacitatea care izvoreşte din aceasta ca fiind proprietatea lor şi pot revendica pentru ei dreptul unei atare producţii. Transmiterea ştiinţelor în genere şi în special activitatea determinată din

învățămînt este, prin scopul și datoria ei (în special în științele pozitive, în învățătura unei biserici, în jurisprudență etc.) repetarea unor gînduri bine stabilite, deja exteriorizate și luate din afară ; deci și în scrieri care au ca scop această învățare și propagarea și răspîndirea științelor. În ce măsură 108
forma ce rezultă din exteriorizarea reproducătoare transformă comoara științifică dată, și în special ideile acelor altora care sînt încă în proprietatea exterioară a produselor lor spirituale, într-o proprietate spirituală specială aceluia care o reproduce și îi dă acestuia astfel dreptul să o și facă proprietatea lui exterioară sau nu, — în ce măsură o atare repetare într-o operă literară devine un plagiat nu poate fi indicat într-o determinare precisă, și deci fixat în mod juridic și legal. De aceea plagiatul ar trebui să fie și o chestiune de onoare și să fie împiedicat de către aceasta. — Legile împotriva contrafacerii literare își ating deci scopul lor, de a asigura juridic proprietatea scriitorului și a editorului, într-o sferă determinată, însă foarte mărginită. Ușurința de a găsi în mod intenționat ceva de schimbat sau o mică modificare într-o știință largă, într-o teorie cuprinzătoare care este opera altuia, sau chiar imposibilitatea de a rămîne în expunerea a ce e prezentat la cuvintele autorului, duc pentru sine, în afara scopurilor particulare pentru care o atare repetare este necesară, la multiplicitatea infinită a schimbărilor, care imprimă proprietății străine stampila mai mult sau mai puțin superficială că este a sa-însăși ; este ceea ce arată sutele de compendii, extrase, colecții etc., cărți de aritmetică, geometrii, scrieri de edificare etc., după cum orice scînteiere a unui jurnal critic, almanah al muzelor, lexicon de conversație etc. poate fi repetată imediat sub același titlu sau sub un titlu schimbat, dar poate fi privită ca ceva original ; — astfel cîștigul pe care scriitorul sau în- 1 69
treprinzătorul care l-a găsit și-l promitea din opera sau invenția sa este ușor redus la neant, sau scăzut pentru ambii sau ruinat pentru toți. — În ce privește însă efectul onorarei față de plagiat, trebuie remarcat că expresia de plagiat sau chiar de hoție intelectuală nu mai este auzită, fie că onoarea și-a avut efectul de a elimina plagiatul, sau că acesta a încetat să fie contra onorei și că sentimentul în această privință a dispărut, fie că o mică in-

tervenţie şi schimbare a unei forme exterioare este socotită atît de mult ca fiind originalitate şi producţie autonomă, încît nu lasă ca gîndul unui plagiat să se mai nască.

## § 70

Totalitatea cuprinzătoare a activităţii exterioare, viaţa, nu este ceva exterior personalităţii, care este ea-însăşi „aceasta" şi nemijlocită. Alienarea sau sacrificarea vieţii este dimpotrivă contrarul, ca fiind existenţa acestei personalităţi. Eu nu am deci absolut nici un drept la acea alienare şi numai o idee etică, ca fiind aceea în care această personalitate singulară, nemijlocită, este în sine absorbită şi care este puterea ei reală, are un drept asupra ei; aşa încît, la fel cum viaţa ca atare este nemijlocită şi moartea este negativitatea nemijlocită a acesteia, de aceea ea trebuie primită din mînă străină, din afară, ca o cauză naturală sau în serviciul unei idei.

**Adaus.** Persoana singulară este desigur ceva subordonat care trebuie să se dedice întregului etic. Cînd statul cere de aceea viaţa, individul trebuie să o dea; dar poate omul să-şi ia singur viaţa? Putem privi la început sinuciderea ca un act de curaj, dar ca un curaj rău, al croitorilor şi servitoarelor. Apoi, ea poate fi privită iarăşi ca o nenorocire, la care duce
110 destrămarea interiorului, dar întrebarea principală este: am eu un drept în această privinţă? Răspunsul va fi că eu nu sînt stăpîn, ca fiind acest individ, pe viaţa mea, căci totalitatea cuprinzătoare a activităţii, viaţa, nu este ceva exterior faţă de personalitate care este nemijlocit aceasta însăşi. Dacă vorbim deci despre un drept pe care persoana îl are asupra vieţii ei, aceasta este o contradicţie, căci ar însemna că persoana are un drept asupra ei. Ea nu are însă acest drept, căci ea nu stă deasupra ei şi nu se poate judeca. Dacă Hercule s-a ars, dacă Brutus s-a aruncat în sabia lui, aceasta este comportarea erou-

lui față de personalitatea sa ; dar, cînd se vorbește despre dreptul simplu de a se omorî, atunci acesta poate fi refuzat chiar eroilor.

## TRECERE DE LA PROPRIETATE LA CONTRACT

### § 71

Existența-în-fapt este, ca ființă determinată, prin esență ființă pentru altceva (a se vedea obs. la § 48) ; proprietatea, pe latura că ea este o existență ca lucru exterior, este pentru alte exteriorități și se află în legătura acestei necesități și contingențe. Dar, ca existență-în-fapt a voinței, ea este, ca pentru altceva, numai *pentru voința* unei alte persoane. Această relație de la voință la voință este terenul propriu și adevărat în care libertatea are *existența-în-fapt*. Această mediație, după care proprietatea se dobîndește nu numai prin intermediul unui lucru și al voinței mele subiective, ci deopotrivă prin mijlocirea unei alte voințe, și, în consecință, o am într-o voință comună, formează sfera *contractului*.

Este, prin rațiune, tot atît de necesar ca oamenii să intre în relații de contract — a dărui, a schimba, a negocia etc. — cum este de a poseda proprietate (§ 45, obs.). Dacă pentru conștiința lor, nevoia în genere, dorința de bună 111
stare, utilitatea este ceea ce îi duce la contract, apoi în sine este rațiunea, anume ideea existenței-în-fapt reale (adică dată numai în voință) a personalității libere. — Contractul presupune că acei care-l fac se *recunosc* ca persoane și ca fiind proprietari. Dat fiind că contractul este un raport al spiritului obiectiv, momentul recunoașterei este deja cuprins și presupus în el (§ 35 ; 57, remarca).

**Adaus.** În contract, eu am proprietate prin voință comună ; este anume interesul rațiunii, ca voința subiectivă să devie mai generală și să se ridice la această realizare. Determi-

narea acestei voințe rămîne deci în contract, dar în comunitate cu o altă voință. Voința universală în schimb apare aici numai în forma și sub chipul comunității.

## SECȚIUNEA A DOUA

# CONTRACTUL

### § 72

Proprietatea, a cărei latură a existenții-în-fapt, adică a exteriorității, nu mai este numai un lucru, ci conține în sine momentul unei voințe (și prin aceasta a unei alteia), se stabilește prin contract, ca fiind procesul în care se înfățișează și se mijlocește contradicția de a fi și rămîne pentru mine proprietar, excludînd cealaltă voință, în măsura în care, într-un act de voință identic cu al celuilalt, eu încetez de a fi proprietar.

### § 73

Eu nu pot numai (§ 65) să-mi alienez o proprietate ca pe un lucru exterior, ci trebuie, prin concept, să o aliniez ca
112 proprietate a mea, pentru ca voința mea, ca existență-în-fapt, să devie obiectivă. Dar, prin acest moment, voința mea, ca fiind alienată, este în același timp o alta. Momentul acesta așadar, în care această necesitate a conceptului este reală, este unitatea unor voințe deosebite, în care deci se pierde diferența și caracterul lor propriu. Dar în această identitate a voinței lor este cuprins (la acest nivel) și faptul că fiecare dintre ele este neidentică cu cealaltă și că rămîne pentru sine o voință proprie.

## § 74

Acest raport este prin urmare mijlocirea unei voințe care rămîne identică în distingerea absolută a unor proprietari existînd pentru sine, și înseamnă că fiecare, prin voința sa și a celuilalt, încetează de a fi proprietar, rămîne și devine proprietar ; — mediația voinței, de a renunța la o proprietate, și anume la una singulară, și a voinței de a accepta o atare proprietate, deci pe a unui altul, și anume în legătură identică că una din voințe ajunge la hotărîre numai întrucît este dată cealaltă voință.

## § 75

Deoarece cele două părți contractante se raportă una la alta ca persoane nemijlocit independente, contractul emană : α) din liberul-arbitru ; β) voința identică, care prin contract intră în existență, este numai voință pusă prin ele, așadar numai comună, nu în și pentru sine universală ; γ) obiectul contractului este un lucru singular, exterior, căci numai un atare este supus simplului lor liber-arbitru, de a-l aliena (§ 65 și urm.).

Căsătoria nu se poate deci subsuma sub conceptul contractului ; această subsumare este făcută — în toată rușinea ei, trebuie să o spunem — de către Kant *(Principiile metafizice ale doctrinei dreptului,* p. 106 urm.). — Tot atît de puțin natura statului stă într-o relație contractuală. fie că statul este privit ca un contract al tuturora cu toți sau [113]
ca un contract al acestor toți cu prințul sau cu guvernul. — Amestecul acestuia ca și al raporturilor proprietății private în genere în raporturile de stat a adus cele mai mari confuzii în dreptul public și în realitate. Așa după cum în perioade anterioare drepturile statului și obligațiile statului erau privite și afirmate ca o nemijlocită proprietate privată a unor

indivizi particulari contra dreptului suveranului şi al statului, tot astfel, într-o mai nouă perioadă a timpului, drepturile suveranului şi ale statului au fost considerate ca fiind obiecte de contract şi fondate de el, ca ceva doar c o m u n voinţei ş i ca rezultat al liberului arbitru al celor uniţi într-un stat. — Oricît de diferite ar fi, pe de o parte, aceste două punote de vedere, ele totuşi au în comun că au transportat caracterele proprietăţii private într-o sferă care e de o natură cu totul diferită şi mai înaltă. (Vezi mai jos eticul şi statul.)

**Adaus.** În timpurile noi a fost bine privit faptul de a vedea statul ca un contract al tuturora cu toţi. Toţi ar încheia — aşa se spune — un contract cu suveranul, şi acesta iarăşi cu supuşii. Această părere provine de acolo că, în mod superficial, este gîndită doar o s i n g u r ă unitate a unor voinţe diferite. În contract însă sînt d o u ă voinţe identice, care sînt amîndouă persoane şi vor să rămînă proprietari ; contractul pleacă astfel de la liberul arbitru al persoanelor, şi acest punct de plecare căsătoria îl are în comun cu contractul. În ce priveşte însă statul, aceasta este cu totul altfel, căci nu stă la bunul plac al individului de a se despărţi de stat, întrucît eşti deja cetăţean al acestuia pe latura naturii. Menirea raţională a omului este ca el să trăiască în stat, şi, dacă nu este încă dat nici un stat, atunci este dată cerinţa raţiunii ca el să fie fondat. Un stat trebuie tocmai să dea permisiunea de a intra în el sau de a-l părăsi ; aceasta nu depinde deci de liberul arbitru al indivizilor şi statul nu este astfel fondat pe contract, care presupune liber-arbitru. Este fals cînd se spune că ar sta la bunul plac al tuturora să întemeieze un stat ; este mai degrabă absolut necesar pentru fiecare ca el să fie într-un stat. Marele progres al statului în timpurile mai noi este că acesta rămîne scop în şi pentru sine şi că nu poate fiecare să procedeze în raport cu el, ca în evul mediu, după stipulaţia sa particulară.

114

## § 76

Contractul este f o r m a l, în măsura în care ambele consimţăminte prin care se stabileşte voinţa comună, momentul ne-

gativ al alienării unui lucru şi cel pozitiv al primirii acestuia, sînt repartizate celor doi contractanţi, — contract de donaţie. — Dar el poate fi numit real, cînd fiecare din cele două voinţe contractante este totalitatea acestor momente mijlocitoare, aşadar cum devine şi, deopotrivă, rămîne proprietar, — contractul de schimb.

**Adaus.** Contractului îi aparţin două consimţăminte asupra a două lucruri : eu vreau anume să dobîndesc şi să părăsesc o proprietate. Contractul real este acela în care fiecare face totul, renunţă la proprietate şi o dobîndeşte, şi, în renunţare, rămîne proprietar ; contractul formal este acela în care numai unul dobîndeşte sau renunţă la proprietate.

## § 77

Întrucît în contractul real fiecare păstrează aceeaşi proprietate cu care el intervine şi la care el totdeodată renunţă, se distinge acel element care rămîne identic, ca fiind proprietatea existînd în sine în contract, de lucrurile exterioare care îşi schimbă în actul de schimb proprietarul lor. Acel element este valoarea, în care obiectele contractuale sînt egale unele cu altele, cu toată diferenţa calitativă exterioară 115
a lucrurilor, este universalul lor (§ 63).

Determinaţia că o *laesio enormis* suprimă îndatoririle cuprinse în contract îşi are deci izvorul în conceptul contractului, şi, în mod particular, în momentul potrivit căruia contractantul, prin alienarea proprietăţii sale, rămîne proprietar şi, mai precis, în aceeaşi cantitate. Lezarea însă nu este numai enormă (ea este luată ca atare cînd ea depăşeşte jumătatea valorii), ci infinită, atunci cînd printr-un contract sau o stipulaţie s-ar fi consimţit la alienarea unui bun inalienabil (§ 66). — O stipulaţie se deosebeşte de altfel de contract, mai întîi prin conţinutul ei, deoarece ea înseamnă o parte oarecare sau un moment

singular al întregului contract, apoi fiindcă ea este stabilirea formală a acestuia, cum se va vedea mai departe. Ea conține, pe latura dintîi, doar determinarea formală a contractului, acceptarea de către unul de a îndeplini ceva și acceptarea celuilalt de a primi acest lucru ; de aceea ea este socotită între contractele unilaterale. Împărțirea contractelor în unilaterale și bilaterale, ca și alte împărțiri ale acestora în dreptul roman, sînt în parte alăturări superficiale, făcute dintr-un punct de vedere singular, adesea exterior, ca acela al formalităților lor ; în parte, ele amestecă între altele determinații care privesc natura contractului însuși și determinații care se raportă doar la procedură *(actiones)* și la efectele juridice după legea pozitivă, și care adesea își au originea în circumstanțe cu totul exterioare și lezează conceptul dreptului.

## § 78

Diferența dintre proprietate și posesie, dintre latura sub-
116 stanțială și cea exterioară (§ 54), devine în contract diferența între voința comună ca înțelegere și realizarea acesteia prin efectuare. Acea înțelegere odată stabilită este, pentru sine, ca diferită de efectuare, ceva reprezentat, căreia trebuie deci să i se dea, după modul particular de existență al reprezentărilor în semne *(Enciclopedia științelor filozofice),* o existență faptică particulară, în expresia stipulării prin formalități ale gestului și ale altor acțiuni simbolice, în special printr-o declarație precisă, prin limbaj, elementul cel mai demn pentru o reprezentare spirituală.

Stipularea este, după această determinare, anume forma prin care conținutul încheiat în contract își are existența sa în fapt ca ceva mai întîi reprezentat. Dar reprezentarea nu este decît formă și nu are sensul că, prin aceasta, conținutul ar fi încă ceva subiectiv, de dorit sau de

voit aşa sau aşa, ci conţinutul este încheierea adusă la împlinire de voinţă în această privinţă.

**Adaus.** Aşa cum în studiul despre proprietate aveam deosebirea între ce e substanţial şi ce e numai exterior, tot aşa, în contract, avem diferenţa între voinţa comună, ca înţelegere, şi cea particulară, ca efectuare. În natura contractului stă ca atît voinţa comună, cît şi cea particulară, să se exteriorizeze, deoarece aici voinţa se raportă la voinţă. Înţelegerea, care se manifestă într-un semn, şi efectuarea sînt de aceea, la popoarele culte, separate, în timp ce la popoarele primitive ele pot să coincidă. În pădurile din Ceylon se găseşte un popor care practică comerţul, care-şi depune proprietatea sa şi aşteaptă liniştit ca ceilalţi să vie să o pună în faţă pe a lor : aici declararea mută a voinţei nu este deosebită de efectuare.

## § 79

Stipularea cuprinde latura voinţei, deci substanţialul juridicului în contract, faţă de care posesia, ce se menţine 117
încă atîta cît contractul nu este îndeplinit, nu este pentru sine decît exteriorul, avîndu-şi destinaţia numai în acea latură. Prin stipulare, eu am renunţat la o proprietate şi la liberul arbitru asupra ei, şi ea a devenit deja proprietatea altuia; sînt deci juridic obligat prin ea, în mod nemijlocit, la executare.

Diferenţa dintre o simplă promisiune şi un contract stă în aceea că în prima ceea ce vreau să dăruiesc, să fac, să execut, este exprimat ca ceva viitor şi rămîne încă o determinaţie subiectivă a voinţei mele, pe care eu pot deci încă să o modific. Stipulaţia contractului, din contră, este deja ea însăşi existenţa-în-fapt a hotărîrii mele voluntare, în sensul că prin aceasta eu alienez lucrul meu, că el a încetat acum să fie proprietatea mea şi că îl recunosc chiar de acum ca fiind proprietatea altuia. Distincţia romană între *pactum* şi *contractus* este de o speţă proastă. — Fichte a făcut odată afirmarea că obligaţia de a respecta contractul nu începe pentru mine decît o dată cu executarea incipientă a celuilalt, căci înainte de executare aş fi în necu-

noştinţă dacă celălalt a luat în serios afirmaţia sa ; obligaţia, înaintea execuţiei, ar fi de aceea numai *morală*, nu de natură juridică. Dar exprimarea stipulaţiei nu este o exprimare oarecare, ci conţine *voinţa comună* ajunsă la realizare, din care bunul plac al *dispoziţiei* şi al modificării ei s-a suprimat. Nu este deci vorba de posibilitatea ca celălalt, în mod interior, să fi fost sau să devină altfel intenţio-
118 nat, ci dacă el are dreptul la aceasta. Chiar dacă celălalt începe să execute, îmi rămîne mie deopotrivă bunul plac al injustiţiei. Acea opinie îşi arată de îndată neantul ei, prin aceea că justeţea contractului ar fi situată pe reaua infinitate, pe procesul la infinit, pe *infinita* divizibilitate a timpului, a materiei, a faptei etc. *Fiinţa-în-fapt* pe care *voinţa* o are în formalismul gesturilor sau în limbajul determinat pentru sine este deja existenţa sa completă, ca fiind intelectuală, faţă de care execuţia nu este decît urmarea lipsită de autonomie. — Că de altfel în dreptul pozitiv se găsesc aşazise *contracte reale*, spre deosebire de aşa-numitele contracte *consensuale*, în sensul că primele sînt privite ca perfect valabile numai atunci cînd executarea reală *(res, traditio rei)* se adaugă consimţămîntului, nu schimbă nimic din situaţie. În parte, acelea sînt cazurile particulare în care abia această prestaţie mă pune în situaţia de a putea îndeplini din partea mea obligaţiile mele, şi obligaţia mea de a îndeplini se raportă numai la luoru întrucît l-am primit în mînă, ca în ce priveşte împrumutul, contractul de împrumut şi depozitul (ceea ce poate fi cazul şi în alte contracte),— o circumstanţă care nu priveşte natura raporturilor între stipulaţie şi execuţie, ci modalităţile execuţiei, — în parte, rămîne liberului arbitru de a stipula într-un contract, că obligaţia de a presta a unei părţi nu ar urma să fie conţinută în contractul ca atare, ci trebuie să depindă de prestaţia celuilalt.

## § 80

*Clasificarea* contractelor şi o tratare adecvată bazată pe ea a speţelor lor trebuie luată nu din circumstanţele exterioare, ci din deosebirile care stau în natura însăşi a contractului. Aceste deosebiri sînt aceea dintre contractul formal şi
119 real, dintre proprietate şi posesie sau întrebuinţare, dintre va-

doare şi lucrul specific. Rezultă de aici s p e ţ e l e u r m ă t o a r e (clasificarea dată aici coincide în mare cu clasificarea kantiană — *Fundamentele metafizice ale ştiinţei dreptului,* p. 120 urm.— şi ar fi de dorit de mult ca rutina obişnuită a împărţirii contractelor în contracte numite — reale şi consensuale — şi contracte nenumite etc. să fie părăsită faţă de împărţirea raţională) :

A. Contract de d o n a ţ i e şi anume :

1) al unui lucru, adevărata aşa-numită d o n a ţ i e ;

2) î m p r u m u t u l unui lucru, ca donaţie a unei p ă r ţ i, adică a unui u z a j şi î n t r e b u i n ţ ă r i limitate a acelui lucru, cel ce împrumută rămînînd p r o p r i e t a r al lucrului (*mutuum* şi *commodatum* fără dobîndă). Lucrul este aici sau un lucru s p e c i f i c, sau, deşi el este un atare lucru specific, el este considerat totuşi ca universal sau trece (de ex. banul) ca fiind pentru sine un lucru universal.

3) D ă r u i r e a unei p r e s t a ţ i i de s e r v i c i u în genere, de ex., simpla păstrare a unei proprietăţi *(depositum);* — donaţia unui lucru cu condiţia particulară că celălalt va deveni proprietar numai l a m o a r t e a donatorului, aceasta înseamnă în momentul în care acesta nu mai este de fapt proprietar, dispoziţia t e s t a m e n t a r ă nu intră în conceptul contractului, ci presupune societatea civilă şi o legislaţie pozitivă.

B. C o n t r a c t d e s c h i m b :

1) S c h i m b ca atare :

α) a unui l u c r u oarecare, aceasta înseamnă a unui lucru specific contra altuia de acelaşi fel.

β) C u m p ă r a r e-v î n z a r e *(emtio venditio);* schimb al unui lucru specific contra unuia care e definit ca fiind lucrul general, aceasta înseamnă care nu e luat decît ca v a l o a r e fără celelalte determinări specifice ale întrebuinţării, — schimb 120
contra b a n i.

2) Î n c h i r i e r e *(locatio conductio),* alienare a u z a j u l u i t e m p o r a r al unei proprietăţi în schimbul unei c h i r i i, şi anume :

α) a unui lucru s p e c i f i c, împrumut propriu-zis, — sau:

β) a unui lucru u n i v e r s a l, așa încît împrumutătorul nu rămîne decît proprietarul acestuia, sau, ceea ce este același lucru, al v a l o r i i, — împrumut (*mutuum*, sau *commodatum* cu plata unei chirii: — celelalte calități empirice ale lucrului, fie el baston, unealtă, casă etc., fie că este *res fungibilis* sau *non fungibilis*, aduc alte condiții speciale, dar de altfel nu importante. (Ca în împrumtul ca donație nr. 2.))

3) C o n t r a c t d e s a l a r i u (*locatio operae*). Alienare a p r o d u c ț i e i mele, adică a p r e s t ă r i i d e s e r v i c i u, în măsura în care anume ea se poate aliena, pe un timp limitat sau după o altă mărginire (vezi § 67).

Înrudit cu acest fel de contract este m a n d a t u l sau alte contracte în care prestația se fondează pe caracter și încredere sau pe talente superioare și în care intervine o i n c o m e n s u r a b i l i t a t e între ceea ce este realizat și o valoare exterioară (care nu se mai numește aici salariu, ci o n o r a r).

C. C o m p l e t a r e a unui c o n t r a c t *(cautio)* prin a m a n e t a r e.

În contractele în care înstrăinez întrebuințarea unui lucru, eu nu mai sînt în posesia lui, dar sînt încă proprietar al lui (ca în închiriere). De altă parte, eu pot, în contractul de schimb, cumpărare sau chiar donație să fi devenit proprietar, fără să fiu încă în posesie, după cum această separare intervine în privința oricărei prestații dacă ea nu este făcută
121 d e l a m î n ă l a m î n ă. Pentru ca acum însăși p o s e s i a reală a v a l o r i i, care este încă sau a devenit proprietatea mea, într-un caz să-mi rămînă, în celălalt să-mi fie atribuită, fără ca eu să fiu în posesia lucrului s p e c i f i c pe care-l cedez sau care trebuie să devină al meu, pentru aceasta este nevoie de un g a j — un lucru specific, care nu este însă proprietatea mea decît după v a l o a r e a proprietății mele lăsată în posesie sau a proprietății care mi-e datorată *(Mehrwert)*, dar care după constituția sa specifică și plusul de valoare rămîne proprietatea aceluia care o pune în gaj. De aceea punerea

în gaj nu este ea însăşi un contract, ci numai o stipulaţie (§ 77), momentul care completează un contract în privinţa posesiunii proprietăţii. — Ipoteca şi garanţia sînt forme particulare în această privinţă.

**Adaus.** În contract a fost făcută deosebirea că prin înţelegere (stipulare) proprietatea devine anume a mea, dar eu nu am încă posesia ei, şi aceasta urmează să o obţin de-abia prin efectuarea contractului. Dacă sînt deja din capul locului proprietar al lucrului, atunci intenţia amanetării este ca eu în acelaşi timp să intru şi în posesia valorii proprietăţii, şi astfel chiar prin înţelegere să-mi fie asigurată efectuarea. Un fel particular al amanetării este garanţia, prin care cineva îşi dă promisiunea, creditul său, pentru ceea ce urmează să îndeplinesc. Aici se realizează prin persoană, ceea ce în amanetare se efectuează numai pe planul lucrului.

## § 81

La relaţia dintre persoane imediate în genere, unele faţă de altele, voinţa lor, tot aşa cum ea este identică-în-sine şi pusă de ei în contract ca fiind comună, este totuşi ceva particular. Deoarece ele sînt persoane nemijlocite, este accidental dacă voinţa lor particulară este în acord cu voinţa fiind în sine, care nu îşi are existenţa sa decît prin 122
cea dintîi. Ca fiind particulară, deosebită pentru sine de voinţa generală, ea apare în bunul plac şi în caracterul întîmplător al înţelegerii şi al voinţei, opusă la ce este în sine dreptul, — este nedreptatea.

Trecerea la nedreptate o formează necesitatea logică superioară, ca momentele conceptului, aici dreptul în sine sau voinţa ca fiind generală, şi dreptul în existenţa sa, care este tocmai particularitatea voinţei, să fie puse ca pentru sine diferite; ceea ce aparţine realităţii abstracte a conceptului. — Particularitatea voinţei pentru sine este însă bun plac şi contingenţă, la care, în contract, eu am renunţat numai ca bun plac faţă de un

lucru singular, nu ca bun plac şi contingenţă a voinţei însăşi.

**Adaus.** În contract aveam raportul între două voinţe, ca fiind voinţă comună. Această voinţă identică este însă numai relativ universală, voinţă universală pusă, şi astfel încă în opoziţie faţă de voinţa particulară. În contract, în înţelegere, stă desigur dreptul de a cere executarea ; aceasta este însă iarăşi o chestiune a voinţei particulare, care ca atare poate să acţioneze împotriva a ce este în sine. Aici îşi face deci apariţia negaţia, care se găsea deja înainte în voinţa ca fiinţa în sine, şi această negaţie este nedreptatea. Mersul, în genere, este de a curăţa voinţa de nemijlocirea ei şi astfel de a face să se desprindă din comunitatea acesteia particularitatea care i se împotriveşte. În contract, cei ce cad de acord păstrează încă voinţa lor particulară, contractul nu a ieşit deci încă de pe treapta bunului plac şi rămîne de aceea în voia nedreptăţii.

## SECŢIUNEA A TREIA

# NEDREPTATEA

## § 82

123 În contract, dreptul în sine este ceva pus, universal în universalitatea sa interioară ca ceva comun aparţinînd liberului arbitru şi voinţei particulare. Această apariţie a dreptului, în care el însuşi şi existenţa-în-fapt esenţială a lui, voinţa particulară, coincid nemijlocit, aceasta înseamnă în mod întîmplător, devine, în nedreptate, aparenţă, — ca opoziţie între dreptul în sine şi voinţa particulară, în care el devine un drept particular. Adevărul acestei aparenţe este însă că ea e lipsită de valabilitate şi că dreptul, prin negarea acestei negaţii a sa, se restabileşte, — prin care proces de mijlocire a sa, de reîntoarcere la sine din negaţia sa, el se determină ca fiind

real şi valabil, în timp ce mai întîi el nu era decît în sine şi ceva nemijlocit.

**Adaus.** Dreptul în sine, voinţa universală, ca fiind esenţial determinată prin cea particulară, este în relaţie faţă de ceva neesenţial. Este raportul esenţei faţă de fenomenul ei. Deşi fenomenul este conform cu esenţa, totuşi, privit din altă latură, el este iarăşi neconform cu aceasta, căci fenomenul este treapta contingenţii, este esenţa raportată la neesenţial. În nedreptate însă, fenomenul devine aparenţă. Aparenţa este existenţa-în-fapt care e neconformă esenţei, desprinderea şi punerea goală a esenţei, aşa încît în ambele distincţia *(Unterschied)* este ca fiind diversitate *(Verschiedenheit)*. Aparenţa este deci neadevărul, care dispare întrucît vrea să fie pentru sine, şi în această dispariţie esenţa s-a arătat ca fiind esenţă, adică ca putere asupra aparenţei. Esenţa a negat negaţia ei, şi este astfel ceea ce a fost confirmat. Nedreptatea este o atare aparenţă, şi, prin dispariţia ei, dreptul obţine determinarea a ceva stabil şi valabil. Ceea ce numeam mai sus esenţă este dreptul în sine, faţă de care voinţa particulară se suprimă ca fiind neadevărată. Dacă înainte el nu avea decît o fiinţă nemijlocită, el devine acum real, întrucît el se reîntoarce din negaţia sa; căci realitatea este aceea ce produce un efect şi se menţine în realitatea sa, în timp ce nemijlocitul este încă posibil de negaţie. 124

## § 83

Dreptul care, ca fiind particular şi prin aceasta variat, primeşte, în opoziţie cu universalitatea sa în sine şi cu simplitatea sa, forma unei aparenţe, este o atare aparenţă în parte în sine, adică nemijlocit, în parte el este pus de către subiect, ca aparenţă, în parte absolut ca neexistent: nedreptate involuntară sau civilă, înşelăciune şi crimă.

**Adaus.** Nedreptatea este astfel aparenţa esenţii, aparenţă care se afirmă ca independentă. Dacă aparenţa este numai în sine şi nu şi pentru sine, adică dacă nedreptatea are pentru mine valoare de drept, atunci ea este aici involuntară. Aparenţa este

aici în ce privește dreptul, nu însă pentru mine. A doua nedreptate este înșelăciunea. Aici nedreptatea nu este o aparență pentru dreptul în sine, dar se întîmplă în felul că eu îi produc celuilalt o aparență. Atunci cînd înșel, dreptul este pentru mine o aparență. În primul caz, nedreptatea era, pentru drept, o aparență. — În al doilea caz, dreptul este pentru mine însumi, ca fiind nedreptate, doar o aparență. A treia nedreptate este în sfîrșit crima. Aceasta este în sine și pentru mine nedreptate: aici însă eu vreau nedreptatea și nu mă mai folosesc nici de aparența dreptului. Celălalt, cel contra căruia se întîmplă crima, nu trebuie să privească nedreptatea, care e în și pentru sine, ca fiind drept. Diferența între crimă și înșelăciune este că în
125 aceasta din urmă mai stă încă, în forma acțiunii, o recunoaștere a dreptului, ceea ce îi lipsește în crimă.

## A. NEDREPTATEA NEINTENȚIONATĂ

### § 84

Luarea în posesie (§ 54) și contractul pentru sine și după felurile lor particulare, mai întîi exteriorizări și urmări diferite ale voinței mele în genere, sînt, deoarece voința este universalul în sine, în raport cu recunoașterea altora, *temeiuri de drept*. În exterioritatea lor reciprocă și diversitatea lor stă că, în raport cu unul și același lucru, ele pot aparține la persoane diferite, dintre care, din motive de drept ce îi sînt particulare, fiecare privește lucrul ca fiind proprietatea lui: de unde rezultă *coliziuni de drept*.

### § 85

Această coliziune, în care lucrul este revendicat *pe un temei juridic* și care formează sfera *proceselor* civile, conține recunoașterea dreptului ca fiind universal și cel care decide, așa încît lucrul trebuie să aparțină aceluia care are drept asupra lui. Discuția privește numai *subsumarea* lucrului sub proprietatea unuia sau altuia; — *o simplă* judecată

negativă, în care, în predicatul «al meu», este negat numai particularul.

## § 86

În ce privește părțile, la ele recunoașterea dreptului este legată cu interesele particulare opuse și cu opinia particulară. Contra acestei aparențe apare totodată, în aparența însăși (§ anterior), dreptul în sine ca fiind reprezentat și cerut. El nu este însă mai întîi decît un «trebuie», căci voința nu este încă dată ca o voință ce s-ar fi eliberat de nemijlocitul interesului, care, ca fiind particulară, și-ar da ca scop voința universală ; aici ea este încă determinată ca o realitate 126
recunoscută, față de care părțile ar trebui să renunțe la părerea și interesele lor particulare.

**Adaus.** Ceea ce este în sine drept are un temei determinat, și nedreptatea mea, pe care eu o susțin ca fiind drept, eu o apăr tot printr-un temei. Este natura finitului și particularului de a lăsa loc contingențelor ; coliziuni trebuie deci să se întîmple aici, căci sîntem aici pe treapta finitului. Această primă nedreptate neagă numai voința particulară, în timp ce dreptul universal este respectat, este deci cea mai ușoară nedreptate în genere. Cînd eu spun : despre un trandafir că nu e roșu, eu recunosc totuși încă că el are o culoare, deci nu contest genul, ci neg numai particularul, roșul. La fel este aici recunoscut dreptul : fiecare persoană vrea ce este drept și vrea să i se dea numai ce este drept ; nedreptatea ei stă numai în aceea că ea menține ca fiind drept aceea ce ea vrea.

## B. ÎNȘELĂCIUNEA

## § 87

Dreptul în sine, în diferența lui față de drept ca particular și existent-în-fapt, este determinat ca o exigență,

anume ca fiind esențialul, însă totodată n u m a i ca o exigență, și, pe această latură ceva pur subiectiv, deci neesențial și numai aparent. Astfel universalul, redus de voința particulară la ceva ce doar apare, — mai întîi în contract redus la comunitatea doar exterioară a voinței, este î n ș e l ă c i u n e a.

**Adaus.** Voința particulară este respectată pe această a doua treaptă a nedreptății, dar dreptul universal, nu. În înșelăciune, voința particulară nu este vătămată, întrucît celui înșelat i se impută că este drept ce i se întîmplă. Dreptul cerut este
127 deci pus ca ceva subiectiv și pur aparent, ceea ce constituie înșelăciunea.

## § 88

În contract, eu achiziționez o proprietate pentru calitățile particulare ale lucrului, și, în același timp, în ce privește universalitatea sa interioară, pe de o parte după v a l o a r e a ei, pe de altă parte ca provenind din p r o p r i e t a t e a altuia. Prin bunul plac al celuilalt, poate să-mi fie prezentată o falsă aparență în această privință, așa încît, cît privește contractul ca liberă învoire a schimbului asupra a c e s t u i lucru, în ce privește singularitatea sa n e m i j l o c i t ă, el își are justețea sa, însă lipsește dintr-însul latura universalului care este î n s i n e. (Judecata infinită, după expresia ei pozitivă sau semnificația identică, — a se vedea *Enciclopedia științelor fizofice.*)

## § 89

Că în contra acestei acceptări a lucrului ca fiind numai acesta și față de voința ce se întemeiază pe pura opinie și pe voința arbitrară, obiectivul adică universalul urmează să fie pe de o parte, recunoscut, ca v a l o a r e, pe de altă parte

să fie valabil ca d r e p t, iar pe de altă parte că liberul arbitru subiectiv, opus dreptului, să fie suprimat, — este aici mai întîi numai o exigență.

**Adaus.** În ce privește nedreptatea civilă și inocentă nu este aplicată nici o pedeapsă, căci eu nu am voit aici nimic împotriva dreptului. Din contră, în înșelăciune, intervin pedepse, fiindcă aici este vorba de drept, care a fost încălcat.

## C. CONSTRÎNGEREA ȘI CRIMA

### § 90

În faptul că în proprietate voința mea se situează într-un l u c r u e x t e r i o r, este implicat că ea, tot așa după cum este reflectată în el, este prinsă în el, și supusă necesității. Voința poate, în parte, suferi în genere în aceasta o v i o l e n ț ă, în parte poate să i se impună prin forță, ca condiție a unei posesii sau a ființei pozitive, un sacrificiu sau o acțiune — ea poate fi supusă c o n s t r î n g e r i i. 128

**Adaus.** Adevărata nedreptate este crimă, în care nici dreptul în sine, nici felul în care el îmi apare, nu este respectat, în care deci ambele laturi, cea obiectivă și cea subiectivă, sînt încălcate.

### § 91

Ca ființă vie omul poate fi supus constrîngerii, adică latura sa fizică și de altfel exterioară poate fi adusă sub forța altora ; dar voința liberă nu poate în și pentru sine fi c o n s t r î n s ă (§ 5) decît numai întru cît ea n u s e r e t r a g e e a î n s ă ș i din exterioritatea în care ea este reținută, sau din reprezentarea

acesteia (§ 7). Nu poate fi constrîns la ceva decît acela care vrea să se lase constrîns.

## § 92

Deoarece ființa este idee adică într-adevăr liberă numai întrucît ea are existența-în-fapt, și că existența-în-fapt în care ea s-a încarnat este ființa libertății, de aceea violența și constrîngerea se distrug nemijlocit ele însești în conceptul lor, ca fiind exteriorizare a unei voințe care suprimă exteriorizarea sau existența-în-fapt a unei voințe. Violența și constrîngerea sînt de aceea, luate abstract, nedrepte.

## § 93

Violența, prin aceea că ea se distruge în conceptul ei, are manifestarea ei reală în aceea că violența este suprimată prin violență: ea nu este astfel doar condiționată juridic, ci condiționată necesar, — anume ca o a doua constrîngere, care este o suprimare a primei constrîngeri.

Violarea unui contract prin neexecutarea a ce e stipulat, sau violarea datoriilor de drept față de familie, față de stat, printr-o acțiune sau omisiune, este o primă violență sau cel puțin un abuz de forță, atunci cînd eu reții sau sustrag o proprietate care aparține altuia sau ceva ce îi datorez. Constrîngerea pedagogică, adică constrîngerea exercitată contra sălbăticiei și primitivității, apare — este drept — ca fiind prima, nu ca urmînd pe o alta care a precedat-o. Dar voința doar naturală este în sine violență contra ideii în sine a libertății, care trebuie luată în apărare contra unei atare voințe necultivate și trebuie făcută valabilă în ea. Sau este deja pusă în familie sau stat o existență etică, față de care acea naturalețe este un act de violență, sau nu este dată decît o stare de natură, — de violență în genere și atunci ideea instituie contra acesteia un drept de stăpînire.

**Adaus.** În stat, nu mai pot exista eroi ; aceştia apar numai într-o stare neformată. Scopul lor este un scop drept, un scop necesar şi de stat şi pe acesta ei îl îndeplinesc ca fiind lucrul lor. Eroii, care au fondat state, care au introdus căsătoria şi cultivarea pămîntului, nu au săvîrşit desigur aceasta ca un drept recunoscut, şi aceste acţiuni apar încă ca voinţa lor particulară ; dar, ca dreptul mai înalt al ideii, faţă de naturalitate, această violenţă a eroilor este ceva just, căci cu bunătate se poate înfăptui puţin împotriva forţei naturii.

## § 94

Dreptul abstract este d r e p t d e c o n s t r î n g e r e, deoarece nedreptatea comisă împotriva acestuia este o violenţă contra existenţii-în-fapt a libertăţii mele, într-un lucru e x t e r i o r. Menţinerea acestei existenţe în contra violenţei este astfel ea însăşi o acţiune exterioară şi o violenţă care suprimă pe prima.

A defini de la început dreptul abstract, adică strict, ca fiind un d r e p t la care este îngăduit să constrîngem — înseamnă a-l înţelege ca pe o urmare care intervine numai prin ocolul nedreptăţii.

**Adaus.** Aici trebuie avut în vedere în special diferenţa dintre ce este drept şi ce este moral. Şi în ce e moral, aceasta înseamnă în ce priveşte reflexia în mine, este o dualitate : căci 130
binele îmi este scop şi eu trebuie să mă determin după această idee. Existenţa-în-fapt a binelui este hotărîrea mea şi eu o realizez în mine, dar această existenţă este cu totul interioară şi de aceea nu poate avea loc constrîngere. De aceea legile statului nu pot să voiască să se întindă asupra intenţiei, căci în ce e moral eu sînt pentru mine însumi şi forţa nu are nici un sens.

## § 95

Prima constrîngere, exercitată ca violenţă de însul liber, care lezează existenţa libertăţii în sensul ei *concret*, care lezează dreptul ca drept, este *crimă*, — o *judecată negativă* infinită în sensul ei deplin, prin care este negat nu numai particularul, subsumarea unui lucru sub voinţa mea (§ 85), ci totodată universalul, infinitul în predicatul a „ce este al meu", *capacitatea juridică*, şi anume fără mijlocirea opiniei mele (ca în înşelare) (§ 88), ci tot astfel împotriva acesteia, — sfera *dreptului penal*.

Dreptul, a cărui violare este crimă, nu are, e adevărat, pînă acum decît formele pe care le-am văzut şi deci nici crima nu are întîi decît semnificaţia mai apropiată ce se raportă la aceste determinaţii. Dar substanţialul din aceste forme este universalul care, în dezvoltarea şi întruchiparea lui ulterioară rămîne acelaşi şi deci, deopotrivă, lezarea lui, crima, potrivit conceptului ei. Determinarea stabilită în paragraful următor priveşte deci şi conţinutul particular, definit mai departe, de ex. în sperjur, crima contra statului, falsificare de monetă şi poliţă etc.

## § 96

Întrucît voinţa *existenţă-în-fapt* este singura care
101 poate fi lezată, aceasta însă, în existenţa-în-fapt, a intrat în sfera unei întinderi cantitative ca a unor determinări calitative, deci este diferită după acestea, tot astfel constituie o diferenţă în ce priveşte latura obiectivă a crimei, dacă o atare existenţă şi determinaţia ei este lezată în genere în toată sfera ei, deci în infinitatea egală conceptului ei (ca în omor, sclavaj, constrîngere religioasă) sau numai în parte, şi după ce determinaţie calitativă.

Opinia stoică, că nu există decît o singură virtute şi un singur viciu, legislaţia draconică care pedepseşte orice crimă prin moarte, ca şi primitivitatea onoarei formale care pune în orice lezare personalitatea infinită, au în comun faptul că ele rămîn la gîndirea abstractă a voinţei libere şi a personalităţii şi nu o iau în existenţa-ei-în-fapt concretă şi determinată pe care ea trebuie să o aibă, ca idee. — Diferenţa dintre j e f u i r e şi h o ţ i e se referă la deosebirea calitativă că în prima eu sînt lezat şi ca conştiinţă prezentă, deci ca fiind a c e a s t ă infinitate s u b i e c t i v ă, şi că o constrîngere personală este exercitată contra mea. — Unele determinări calitative, ca p e r i c o l u l p e n t r u s e c u r i t a t e a p u b l i c ă, au baza lor în raporturi definite ulterior, dar ele sînt adesea luate doar pe ocolul urmărilor, şi nu din conceptul lucrului: — cum crima cea mai periculoasă pentru sine în structura sa imediată este o lezare mai grea în ce priveşte sfera sau calitatea. — Calitatea m o r a l ă subiectivă se referă la o diferenţă mai înaltă: în ce măsură o întîmplare şi o faptă este în genere o acţiune, şi ea priveşte însăşi natura subiectivă a acesteia ; despre aceasta, mai tîrziu.

**Adaus.** Felul în care fiecare crimă trebuie pedepsită nu poate fi indicat prin gînd, ci în această privinţă sînt necesare 132
determinări pozitive. Prin progresul culturii, părerile asupra crimelor devin totuşi mai indulgente şi astăzi nu se pedepseşte nici pe departe atît de sever ca acum o sută de ani. Nu anume crimele sau pedepsele sînt acelea care se schimbă, ci raportul lor.

## § 97

Violarea săvîrşită a dreptului ca drept este, adevărat, o e x i s t e n ţ ă p o z i t i v ă, exterioară, dar care în sine este nimicnicie. M a n i f e s t a r e a acestei nimicnicii a ei este nimicirea acelei violări, care intră deopotrivă şi ea în existenţă, — realitatea dreptului ca necesitate a sa, mijlocindu-se cu sine prin suprimarea violării sale.

**Adaus.** Printr-o crimă ceva este schimbat, şi lucrul există în această schimbare, dar această existenţă este opusul ei însăşi şi în această măsură este în sine nimicnicie. Nimicnicia ei este de a fi suprimat dreptul ca drept. Dreptul, anume ca fiind absolut, este nesuprimabil, deci exteriorizarea crimei este în sine neant, şi această nimicnicie este esenţa rezultatului crimei. Ceea ce este însă nimicnicie trebuie să se manifeste ca atare, aceasta înseamnă să se înfăţişeze ca fiind ceva violabil. Făptuirea crimei nu este ceva prim, pozitiv, la care pedeapsa nu este decît negaţia negaţiei. Dreptul real este acum suprimarea acelei violări, arătîndu-şi tocmai în aceasta valabilitatea sa şi adeverindu-se ca o existenţă-în-fapt mijlocită, necesară.

## § 98

Violarea, ca privind numai existenţa-în-fapt exterioară sau posesia este un r ă u, o p a g u b ă adusă într-un mod oare-
133 care proprietăţii sau averii : suprimarea violării ca fiind o pagubă este satisfacţia civilă ca d e s p ă g u b i r e, în măsura în care aceasta poate avea loc.

Pe această latură a indemnizării, în locul determinaţiei calitative, specifice a pagubei — întrucît paguba este o distrugere şi nu poate fi în genere restabilită, trebuie să se substituie determinaţia ei u n i v e r s a l ă, ca v a l o a r e.

## § 99

Violarea însă care priveşte voinţa fiinţînd-î n - s i n e (şi anume astfel deopotrivă această voinţă a celui ce lezează, ca şi a celui lezat şi a tuturora) nu are o e x i s t e n ţ ă p o z i t i v ă în ce priveşte această voinţă ce fiinţează î n s i n e ca atare, tot atît de puţin ca în purul produs. P e n t r u s i n e această voinţă fiinţînd în sine (dreptul, legea în sine) este dimpotrivă ceea ce nu există în mod exterior, şi, în consecinţă, ceea ce nu poate fi violat. La fel, violarea este pentru voinţa parti-

culară a celui lezat şi a celorlalţi numai ceva negativ. Existenţa pozitivă a lezării nu este decît ca voinţă particulară a criminalului. Lezarea acesteia ca voinţă existînd-în-fapt este deci suprimarea crimei, care altfel ar rămîne valabilă şi este restabilirea dreptului.

Teoria pedepsii este una din materiile care în ştiinţa pozitivă a dreptului modern au avut soarta cea mai rea, deoarece în această teorie intelectul nu este suficient, ci trebuie în mod esenţial să se recurgă la concept. — Dacă crima şi suprimarea ei, care se determină mai departe ca pedeapsă, este considerată numai ca un rău în genere, atunci putem privi desigur ca neraţional de a vrea un rău numai fiindcă un alt rău este dat (Klein, *Tratat de drept penal,* § 9 şi urm.). Acest caracter superficial al unui rău este presupus ca fiind ce e prim în diferitele teorii asupra pedepsei, teoria prevenirii, intimidării, ame- 134
ninţării, îndreptării etc., şi ceea ce trebuie să intervină împotriva lui este tot atît de superficial definit ca un bine. Dar nu avem de-a face nici cu un rău, nici cu acest sau acel bine, ci este vorba în mod precis despre nedreptate şi despre dreptate. Prin acele puncte de vedere superficiale se lasă însă deoparte considerarea obiectivă a dreptăţii, care este primul şi substanţialul punct de vedere în ce priveşte crima, şi urmează de la sine ca punctul de vedere moral, latura subiectivă a crimei, amestecat cu reprezentări psihologice banale despre excitaţii şi despre puterea impulsurilor senzoriale contra raţiunii, despre constrîngerea psihologică şi influenţa exercitată asupra reprezentării (ca şi cum o atare influenţă nu ar fi coborîtă, prin libertate, deopotrivă, la ceva doar accidental) devine esenţialul. Diferitele consideraţii ce aparţin pedepsei ca fenomen şi raportului ei faţă de conştiinţa particulară şi care privesc urmările ei asupra reprezentării (de a intimida, a îmbunătăţi etc.) sînt la locul lor, şi anume în special numai cu privire la modalitatea pedepsei, chiar o consideraţie esenţială, însă presupun mai înainte dovada că pedeapsa este în şi pentru sine justă. În această cercetare nu este vorba decît despre faptul că

crima, şi anume nu ca provocare a unui r ă u, ci ca violare a dreptului ca drept, trebuie suprimată, şi atunci care este e x i s t e n ţ a pe care o are crima şi care trebuie suprimată ? Această existenţă este adevăratul rău care trebuie eliminat, şi punctul esenţial este acolo unde se găseşte ; atîta timp cît conceptele în această privinţă nu sînt cunoscute precis, va trebui să domnească confuzia în ceea ce priveşte pedeapsa.

**Adaus.** Teoria pedepsii a lui F e u e r b a c h întemeiază
135 pedeapsa pe ameninţare şi crede că dacă cineva, cu toate acestea, comite o crimă, pedeapsa trebuie să urmeze, fiindcă criminalul a cunoscut-o mai dinainte. Cum rămîne însă cu îndreptăţirea ameninţării ? Aceasta presupune pe om ca nefiind liber şi vrea să constrîngă prin reprezentarea unui rău. Dreptul şi dreptatea trebuie însă să-şi aibe sediul în libertate şi voinţă, şi nu în lipsa de libertate căreia i se adresează ameninţarea. Motivînd pedeapsa în acest fel, lucrurile stau ca atunci cînd ridicăm bătul asupra unui cîine : omul nu este tratat conform onoarei şi libertăţii lui, ci este tratat ca un cîine. Dar ameninţarea, care poate fi în fond revolta pe om, aşa încît el să-şi probeze libentatea sa contra acesteia, lasă dreptatea cu totul la o parte. Constrîngerea psihologică nu se poate raporta decît la diferenţa calitativă şi cantitativă a crimei, nu la natura crimei însăşi, şi codurile de legi care au purces din această învăţătură, s-au lipsit prin aceasta de fundamentul propriu-zis.

## § 100

Jignirea pe care o suferă criminalul nu este numai justă î n s i n e, — ca fiind justă, ea este în acelaşi timp voinţa sa fiind î n s i n e, existenţa-în-fapt a libertăţii sale, dreptul s ă u ; dar ea este un drept şi a s u p r a c r i m i n a l u l u i însuşi, adică este pusă în voinţa lui existentă î n f a p t, în acţiunea sa. Căci, în acţiunea sa, ca a unei fiinţe r a ţ i o n a l e, stă că ea este ceva universal, că prin ea este stabilită o lege, pe care el a

recunoscut-o pentru sine, în acțiunea sa, o lege sub care el poate fi supus ca sub dreptul s ă u p r o p r i u.

B e c c a r i a a contestat statului dreptul de a pedepsi cu moartea, deoarece nu se poate prezuma că în contractul social ar fi conținut consimțămîntul indivizilor de a se lăsa omorîți, ci trebuie admis mai degrabă contrarul. Numai că 136
statul nu este în genere un contract (cf. § 75), nici esența lui substanțială nu este atît de neconditionat p r o t e c ț i a și a s i g u r a r e a vieții și proprietății indivizilor ca singulari; mai degrabă el este forul mai înalt, care are pretenția asupra acestei vieți și proprietăți însăși și care cere sacrificiul acestora. — Apoi, ceea ce statul trebuie să facă valabil nu este numai c o n c e p t u l crimei, raționalul acesteia î n ș i p e n t r u s i n e, c u sau f ă r ă aprobarea individului, ci și raționalitatea formală, v o i n ț a i n d i v i d u l u i, se află în a c ț i u n e a criminalului. Prin faptul că pedeapsa este privită ca conținînd propriul s ă u drept, prin aceasta criminalul este o n o r a t ca o ființă rațională. — Această onoare nu-i va fi acordată dacă conceptul și măsura pedepsei nu vor fi luate din fapta însăși; — și tot atît de puțin cînd el va fi considerat numai ca un animal păgubitor care trebuie să fie făcut inofensiv sau să fie speriat sau ameliorat. Apoi, în ce privește modalitatea existenții dreptății, forma pe care ea o are în stat, anume c a p e d e a p s ă, nu este desigur singura formă și statul nu este premisa care condiționează dreptatea în sine.

**Adaus.** Ceea ce cere B e c c a r i a, ca omul să-și dea anume consimțămîntul în ce privește pedepsirea, este foarte just, dar criminalul o acordă deja prin fapta sa. Este deopotrivă natura crimei, ca și propria voință a criminalului, ca crima făcută de el să fie suprimată. Cu toate acestea, această osteneală a lui Beccaria, de a face să se suprime pedeapsa cu moartea a avut efecte avantajoase. Dacă nici Iosif al II-lea, nici francezii nu au putut să impună la întreaga suprimare a acesteia, 137
totuși a început să se vadă care sînt crimele care merită moartea și care nu. Pedeapsa cu moartea a devenit prin aceasta mai rară, așa cum o merită acest vîrf cel mai înalt al pedepsei.

## § 101

Suprimarea crimei este răsplată (compensare), întrucît, prin concept, compensarea este violarea violării, şi prin existenţa-în-fapt crima are calitativ şi cantitativ o sferă determinată, deci şi negarea ei ca existenţă-în-fapt are o sferă asemănătoare. Dar această identitate, care se sprijină pe concept, nu este însă egalitatea în determinaţia specifică a violării, ci în determinaţia fiinţînd în sine, — după valoarea acesteia.

Dat fiind că în ştiinţa obişnuită definiţia unei determinări, aici a pedepsei, trebuie să fie luată în reprezentarea generală a experienţei psihologice a conştiinţei, aceasta ar arăta într-adevăr că sentimentul general al popoarelor şi al indivizilor în privinţa crimei este şi a fost întotdeauna acela că crima merită pedeapsă şi că criminalului trebuie să i se întîmple ceea ce el a făcut. Nu se poate înţelege cum aceste ştiinţe care îşi au izvorul determinaţiilor lor în reprezentarea generală, admit pe de altă parte teze care contrazic un aşa-zis fapt universal al conştiinţei. — O dificultate principală a introdus-o însă determinarea egalităţii în ce priveşte reprezentarea compensării, justeţea determinărilor pedepsei după conţinutul lor calitativ şi cantitativ este însă fără îndoială ceva ulterior faţă de substanţialul lucrului însuşi. Chiar dacă pentru această determinare ulterioară ar trebui luate în considerare şi alte principii decît pentru universalul pedepsii, totuşi acesta rămîne ceea ce el este. Numai că conceptul însuşi trebuie în genere să conţină principiul de bază şi în ce priveşte particularul. Această determinare a conceptului este însă tocmai
438 acea legătură a necesităţii, anume că crima, ca voinţă în sine negativă, conţine în ea distrugerea ei, care apare ca pedeapsă. Identitatea interioară este aceea care în existenţa exterioară se reflectă pentru intelect ca egalitate. Determinaţia calitativă şi cantitativă a crimei şi a suprimării ei cade însă în sfera exteriorităţii ; în aceasta nici o determinare absolută nu este posibilă (Comp. § 49) ; în dome-

niul finitului aceasta nu rămîne decît o cerinţă, pe care intelectul trebuie tot mai mult să o limiteze, ceea ce este de cea mai mare importanţă, dar care progresează la infinit şi nu permite decît o apreciere care este perpetuă. — Dacă nu se trece numai cu vederea această natură a finitului, ci se şi rămîne cu totul la egalitatea specifică, abstractă, atunci se naşte nu numai o greutate de neînvins în determinarea pedepselor (în special cînd psihologia adaugă mărimea impulsurilor sensibile şi legate cu acestea, cum voim, sau cu atît mai marea tărie a voinţei rele sau cu atît mai mica tărie şi libertate a voinţii în genere), dar este foarte uşor de a prezenta răsplătirea pedepsei (astfel hoţia pentru hoţie, tîlhăria pentru tîlhărie, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, pe lîngă că ne putem reprezenta pe făptaş ca fiind chior şi fără dinţi) ca fiind o absurditate, dar cu aceasta conceptul nu are nimic de-a face, ci numai singura egalitate specifică este responsabilă. Valoarea, ca echivalent interior al lucrurilor, care în existenţa lor specifică sînt cu totul diferite, este o determinaţie care apare deja la contracte (a se vedea mai sus), şi tot astfel în acţiunea civilă împotriva crimei (§ 95) şi prin care reprezentarea este ridicată de la starea nemijlocită a lucrului la universal. În crimă, în care 139
infinitatea faptei este determinaţia fundamentală, dispare cu atît mai mult ce este numai exterior specific şi egalitatea rămîne numai regula de bază pentru ce este esenţial, pentru ceea ce criminalul a meritat, dar nu pentru forma specifică exterioară a acestei răsplătiri. Numai prin aceasta din urmă, furtul, tîlhăria ca şi pedeapsa în bani sau închisoare sînt absolut inegale, dar prin valoarea lor, prin calitatea lor comună de a fi pagube, ele sînt comparabile. Este atunci, cum a fost observat, obiectul intelectului de a căuta apropierea de egalitate a acestei valori a lor. Dacă nu este prinsă legătura ce există în sine a crimei şi distrugerii ei şi apoi gîndul valorii şi al comparării amîndor după valoare, atunci se poate ajunge să nu se vadă (Klein, *Principii de drept penal*, § 9) într-o pedeapsă propriu zisă decît legătura arbitrară a unui rău cu o acţiune nepermisă.

**Adaus.** Compensarea faptei este legătura interioară şi identitatea a două determinări, care apar ca diferite şi care au şi o existenţă exterioară diferită una faţă de alta. Cînd criminalul îşi ia răsplata, aceasta are aspectul unei determinaţii străine care nu-i aparţine lui, dar pedeapsa este totuşi, aşa cum am văzut, numai o manifestare a crimei, — aceasta înseamnă cealaltă jumătate pe care prima o presupune în mod necesar. Ceea ce pedeapsa compensatoare are la început în contra sa, este că ea apare ca ceva imoral, ca răzbunare, şi că astfel ea poate trece drept ceva personal. Dar nu ceea ce este personal, ci conceptul singur aduce la îndeplinire răsplătirea faptei. R ă z b u n a r e a e s t e a m e a, spune Dumnezeu în *Biblie*, şi dacă în cuvîntul de răsplătire s-ar căuta oarecum reprezentarea unei dorinţe particulare a voinţei subiective, atunci trebuie să spunem
140 că ea nu înseamnă decît inversarea chipului însuşi al crimei în contra sa. Eumenidele dorm, însă crima le deşteaptă şi astfel fapta proprie este aceea care se face valabilă. Dacă acum în ce priveşte răsplata nu se poate ţinti la o egalitate specifică, totuşi în ce priveşte crima lucrurile stau altfel, pentru care în mod necesar urmează pedeapsa cu moartea. Căci, deoarece viaţa este întreaga sferă a existenţei, pedeapsa nu poate consta într-o v a l o a r e care nu există pentru aceasta, ci numai iarăşi în ridicarea vieţii.

## § 102

Abolirea crimei este mai întîi, în această sferă a dreptului nemijlocit, r ă z b u n a r e, care este justă potrivit c o n ţ i n u t u l u i, întrucît ea este răsplată. Dar potrivit f o r m e i, ea este acţiunea unei voinţe s u b i e c t i v e care în orice lezare întîmplată poate să-şi pună i n f i n i t a t e a ei şi a cărei dreptate este deci întîmplătoare, aşa cum şi p e n t r u c e l ă l a l t ea nu este decît ca p a r t i c u l a r ă. Răzbunarea devine astfel, prin faptul că este acţiunea pozitivă a unei voinţe particulare, o n o u ă l e z a r e: ea cade, ca fiind această contradicţie, în progresul în infinit şi se transmite din generaţie în generaţie fără limită.

Acolo unde crimele sînt urmărite şi pedepsite nu ca *crimina publica*, ci ca *privata* (ca la evrei, la romani furtul, răpirea, la englezi încă în cîte-va cazuri etc.), pedeapsa are în sine cel puţin o parte din răzbunare. De răzbunarea privată este diferită excitarea răzbunării către eroi, cavaleri, aventurieri etc., care aparţine constituirii statelor.

**Adaus.** Într-o stare a societăţii în care nu sînt nici judecători nici legi, pedeapsa are întotdeauna forma răzbunării şi aceasta rămîne deficientă, întrucît este acţiunea unei voinţe 141
subiective, deci nu este potrivită conţinutului. Persoanele instanţei de judecată sînt şi ele de sigur pensoane, dar voinţa lor este voinţa generală a legii şi ei nu vor să introducă în pedeapsă nimic ce nu se găseşte în natura lucrului. Din contră, celui lezat nedreptatea nu îi apare în limitarea ei cantitativă şi calitativă, ci numai ca nedreptate în general, şi, în răsplătire, el poate să facă exces, ceea ce ar duce iarăşi la o nouă nedreptate. La popoarele necultivate, răzbunarea este nemuritoare, ca la arabi, la care ea nu poate fi înfrîntă decît printr-o forţă mai înaltă sau prin imposibilitatea exercitării ei, şi în mai multe legiuri de astăzi a rămas încă un rest al răzbunării, întrucît se lasă la latitudinea indivizilor dacă ei vor sau nu să aducă o lezare în faţa judecăţii.

## § 103

Cerinţa ca această contradicţie (ca şi contradicţia în privinţa altei nedreptăţi) (§ 86, 89), care aici e dată în felul şi modul suprimării nedreptăţii, să fie soluţionată, este cerinţa unei d r e p t ă ţ i liberate de interesul şi aspectul subiectiv, precum şi de hazardul puterii, astfel n u a unei dreptăţi r ă z b u n ă t o a r e, ci a unei dreptăţi care p e d e p s e ş t e. În aceasta se găseşte m a i î n t î i cerinţa unei voinţe care, ca voinţă s u b i e c t i v ă, particulară, vrea universalul ca atare. Acest concept al m o r a l i t ă ţ i i nu este însă numai ceva cerut, ci el a reieşit el însuşi în această mişcare.

## TRECERE DE LA DREPT LA MORALITATE

### § 104

Crima şi justiţia răzbunării prezintă anume *chipul* dezvoltării voinţei, ca angajată în deosebirea dintre voinţa *universală* fiinţînd în *sine* şi cea *singulară* fiinţînd
142 *pentru sine*, opusă celei dintîi; şi, mai departe, în faptul că voinţa *fiinţînd în sine*, prin suprimarea acestei contradicţii, s-a reîntors în sine şi prin aceasta a devenit ea însăşi *pentru sine* şi *reală*. Astfel, confirmat contra voinţei singulare *existînd doar pentru sine*, dreptul *este* şi *are valabilitate*, ca fiind *real* prin necesitatea lui. Această formaţie este deopotrivă în acelaşi timp determinaţia internă, dezvoltată a conceptului. După conceptul ei, realizarea voinţei în ea însăşi este aceasta că fiinţarea în sine şi forma nemijlocirii în care ea se găseşte mai întîi şi pe care o are ca formă a dreptului abstract (§ 21) să fie suprimată, — aşadar de a se pune întîi în contradicţia voinţei universale *în sine* şi a voinţei singulare fiinţînd *pentru sine*, şi apoi, prin suprimarea acestei opoziţii, negaţia negaţiei, să se determine ca voinţă în *existenţa-ei-în-fapt*, aşa încît să nu fie doar voinţă liberă în sine, ci pentru sine însăşi, să se determine ca negativitate raportîndu-se pe sine la sine. Personalitatea ei la care se reduce voinţa în dreptul abstract, voinţa o are acum ca *obiect* al ei; subiectivitatea libertăţii infinită astfel *pentru sine* constituie principiul *punctului de vedere moral*.

Dacă privim înapoi mai aproape momentele prin care conceptul libertăţii se dezvoltă de la determinaţia mai întîi abstractă a voinţei la determinaţia voinţei ce se raportă la ea însăşi, deci la *autodeterminaţia subiectivităţii*, atunci, în proprietate, această determinaţie este un al *meu abstract* şi deci într-un lucru exterior, — în contract, ea este un al meu *mijlocit prin voinţă* şi numai al meu

în comun, — în nedreptate, voința sferei dreptului în sinele său abstract, adică nemijlocirea sa, este pusă ca contingență prin voința individuală ea însăși contingentă. În punctul de vedere moral această specificare abstractă este depășită în felul că această contingență însăși ca reflectată în sine și identică cu sine este contingența infinită ființînd în sine a voinței, este subiectivitatea sa.

**Adaus.** Aparține adevărului ca conceptul să fie, și ca [143]
această existență-în-fapt să-i corespundă acestuia. În drept, voința are existența-sa-în-fapt în ceva exterior ; momentul următor este însă ca voința să aibă această existență în ea însăși, într-un interior ; ea trebuie să fie pentru ea însăși subiectivitatea și să se aibă pe sine însăși în fața sa. Această raportare la sine este afirmativul, dar ea nu poate ajunge la acesta decît prin suprimarea nemijlocirii ei. Nemijlocirea suprimată în crimă duce astfel, prin pedeapsă, aceasta înseamnă, prin nimicnicirea acestei nimicnicii, la afirmație, — la moralitate.

PARTEA A DOUA

# MORALITATEA

## § 105

Punctul de vedere moral este punctul de vedere al voinţei, 144
întrucît ea nu este numai în sine, ci este *pentru sine infinită* (paragraful precedent). Această reflexie a voinţei în sine şi identitatea ei fiinţînd pentru sine, faţă de fiinţarea-în-sine şi de nemijlocire şi determinaţiile care se dezvoltă aici, determină *persoana* ca fiind *subiect*.

## § 106

Întrucît subiectivitatea constituie acum determinaţia conceptului şi este deosebită de concept ca atare, de voinţa fiinţînd în sine, şi anume întrucît voinţa subiectului ca voinţă a individului fiinţînd pentru sine totodată *este* (are încă în ea nemijlocirea), subiectivitatea constituie *existenţa-în-fapt* a conceptului. S-a determinat astfel pentru libertate un teren superior: ideii i se adaugă acum latura *existenţii*, adică momentul ei real, *subiectivitatea* voinţii. Numai în voinţa ca subiectivă, libertatea sau voinţa fiinţînd în sine poate fi reală.

A doua sferă, moralitatea, înfăţişază deci în întreg latura reală a conceptului libertăţii; şi procesul acestei sfere

este de a suprima voința ființînd mai întîi numai pentru sine, care nemijlocit nu este decît în sine identică cu voința
165 fiind în sine, adică cu voința universală, potrivit acestei diferențe în care ea se adînceşte în sine ; şi de a o pune pentru sine ca identică cu voința ființînd în sine. Această mişcare este astfel prelucrarea acestui nou teren al libertății, al subiectivității, care este mai întîi abstractă, anume diferită de concept, spre a fi adecvată acestuia şi prin aceasta a obține pentru idee adevărata ei realizare, — că voința subiectivă se determină drept deopotrivă obiectivă şi astfel într-adevăr concretă.

**Adaus.** În dreptul strict nu era vorba despre ce era principiul meu sau intenția mea. Această întrebare privind autodeterminarea şi mobilele voinței, ca şi privind proiectul, intervine acum aici în domeniul moral. Întrucît omul vrea să fie judecat după autodeterminarea sa, el este liber sub acest raport, oricum s-ar comporta determinațiile exterioare. În această convingere a omului în sine nu poți pătrunde cu forța ; acesteia nu i se poate întîmpla nici o violență şi voința morală este de aceea intangibilă. Valoarea omului este apreciată după comportarea sa interioară şi, cu aceasta, punctul de vedere moral este libertatea ființînd pentru sine.

## § 107

Autodeterminarea voinței este în acelaşi timp moment al conceptului ei şi subiectivitatea nu este numai latura existenței-sale-în-fapt, ci propria sa determinare (§ 104). Voința determinată ca subiectivă, liberă pentru sine, mai întîi ca concept, are, spre a fi ca idee, ea însăşi existența-în-fapt. Punctul de vedere moral este deci, în forma sa, dreptul voinței subiective. Potrivit acestui drept, voința recunoaşte şi este ceva numai întrucît ea este ceva al său, întrucît în acesta ea îşi este sieşi ca subiectivă.

Acelaşi proces al punctului de vedere moral (a se vedea remarca de la paragraful precedent) are, pe această latură,

înfăţişarea de a fi dezvoltarea d r e p t u l u i voinţei subiective — adică a modalităţii existenţei-sale-în-fapt, — în felul 146
că ceea ce voinţa recunoaşte ca fiind al ei în obiectul ei, ea determină mai departe ca fiind conceptul său adevărat, ce e obiectiv în sensul universalităţii sale.

**Adaus.** Această întreagă determinare a subiectivităţii voinţii este iarăşi un întreg, care, ca fiind subiectivitate, trebuie să aibă şi obiectivitate. În subiect, se poate abia realiza libertatea, căci el este materialul adevărat pentru această realizare ; dar această existenţă-în-fapt a voinţei, pe care am numit-o subiectivitate, este deosebită de voinţa în şi pentru sine. De această altă unilateralitate a purei subiectivităţi voinţa trebuie anume să se libereze spre a deveni voinţa existentă în şi pentru sine. În moralitate este în cauză interesul propriu al omului şi tocmai aceasta este valoarea înaltă a lui, că el se ştie pe sine însuşi ca fiind absolut şi se determină ca absolut. Omul necivilizat lasă să i se impună totul de către puterea forţei şi a determinaţiilor naturii ; copiii nu au o voinţă morală, se lasă determinaţi de părinţii lor ; dar omul civilizat, care devine interior, vrea să fie el însuşi în tot ceea ce el face.

## § 108

Voinţa subiectivă, ca nemijlocit pentru sine şi deosebită de voinţa fiinţînd în sine (§ 106, remarca), este în consecinţă abstractă, mărginită şi formală. Subiectivitatea nu este însă numai formală, ci ea constituie, ca fiind determinaţia-de-sine infinită a voinţei, f o r m a l u l acesteia. Fiindcă în această primă apariţie a sa, la nivelul voinţei singulare, formalul nu este pus încă ca identic cu conceptul voinţii, punctul de vedere moral este punctul de vedere al r a p o r t u l u i, acela al d a t o r i e i, adică al cerinţei. — Şi întrucît diferenţa subiectivităţii conţine deopotrivă determinarea opusă obiectivităţii ca existenţă-în-fapt exterioară, intervine aici totodată punctul de vedere al c o n- 147
ş t i i n ţ e i (§ 8) — în general, punctul de vedere al diferenţei, al f i n i t ă ţ i i şi al a p a r i ţ i e i voinţei.

Moralul nu este întîi determinat ca opusul imoralului, tot așa cum dreptul nu este nemijlocit opusul nedreptății, ci el este punctul de vedere universal al moralului, tot astfel ca și al imoralului, avînd la bază subiectivitatea voinței.

**Adaus.** Autodeterminarea trebuie gîndită, în moralitate, ca fiind pură neliniște și activitate care nu poate însă ajunge la ceva ce este. Abia în domeniul eticului voința este identică cu conceptul voinței și îl are numai pe acesta ca conținut al ei. În ce e moral, voința se raportează încă la ceea ce este în sine: moralitatea este deci punctul de vedere al diferenței și procesul acestui punct de vedere este identificarea voinței subiective cu conceptul acesteia. Acel „trebuie", care se află deci încă în moralitate, este, atins numai în etic, și anume acest altul față de care voința subiectivă stă într-un raport este dublu: odată substanțialul conceptului și apoi existența în fapt exterioară. Chiar dacă Binele ar fi pus în voința subiectivă, el nu ar fi încă realizat prin aceasta.

## § 109

Acest element formal conține, prin definiția lui generală, mai întîi opoziția subiectivității și a obiectivității și activitatea care se referă la aceasta (§ 8), ale cărei momente sînt mai precis următoarele: existența-în-fapt și determinația sînt în concept identice (comp. § 104) și voința ca subiectivă este ea însăși acest concept, — ambii termeni, și anume pentru sine, urmează să fie deosebiți și să fie puși ca identici. Determinația este în voința ce se determină în ea întîi, α) mai întîi, ca pusă în ea prin ea însăși, — particularizarea ei în ea
148 însăși, un conținut, pe care ea și-l dă. Aceasta este prima negație și granița ei formală este de a fi numai ceva pus, ceva subiectiv. Ca fiind reflexia infinită în sine, această graniță este pentru voința ea însăși și ea β) este voința de a suprima această limită, — activitatea de a traduce acest conținut din subiectivitate în obiectivitate în genere, într-o

existență-în-fapt nemijlocită. γ) Simpla identitate a voinței cu sine în această opoziție este conținutul, care rămîne același, în ambele, și indiferent față de aceste deosebiri de formă, scopul.

## § 110

Această identitate a conținutului obține însă, pe planul moral, unde libertatea, această identitate a voinței cu sine, este pentru ea (§ 105), determinarea proprie alăturată: *a)* conținutul este determinat pentru mine, ca fiind al meu, în felul ca în identitatea lui el să conțină pentru sine subiectivitatea mea, nu numai ca fiind scopul meu interior, ci și întrucît acesta a căpătat obiectivitatea exterioară.

**Adaus.** Conținutul voinței subiective, adică morale, conține o determinare proprie: el trebuie anume, chiar cînd a căpătat forma obiectivității, să conțină totuși mai departe subiectivitatea mea, și fapta trebuie să aibă valoare numai întrucît ea este determinată interior de mine, întrucît ea era proiectul meu, intenția mea. Eu nu recunosc, în exteriorizare, ca fiind al meu mai mult decît stătea în voința mea subiectivă, și într-însa, pretind să văd iarăși conștiința mea subiectivă.

## § 111

*b)* Conținutul, deși el cuprinde ceva singular (acesta fiind altfel luat de oriunde ar fi), are, ca conținut al voinței reflectată în sine în determinația sa, deci al voinței identice cu sine și universală, α) determinarea în ea însăși, de a fi conformă voinței ființînd în sine, adică de a avea obiectivitatea conceptului.

β) Dar întrucît voința subiectivă ca fiind pentru sine este în același timp încă formală (§ 108), aceasta este numai o cerință, și voința conține deopotrivă posibilitatea de a nu fi conformă conceptului.

## § 112

*c)* În timp ce eu m e n ţ i n subiectivitatea mea în realizarea scopurilor mele (§ 110), eu suprim t o t o d a t ă în ea, fiindcă le obiectivez, subiectivitatea ca n e m i j l o c i t ă, deci ca fiind singulară a mea. Dar subiectivitatea exterioară, astfel identică cu mine, este v o i n ţ a altora (§ 73). — Terenul e x i s t e n ţ e i voinţii este acum subiectivitatea (§ 106) şi voinţa altora, este în acelaşi timp existenţa, alta pentru mine, pe care eu o dau scopului meu. — Realizarea scopului meu are deci în sine această identitate a voinţii mele şi a altora, ea are o relaţie p o z i t i v ă faţă de voinţa altora.

O b i e c t i v i t a t e a scopului realizat închide deci în ea cele trei semnificaţii, adică conţine mai degrabă în una cele trei momente: α) existenţa în fapt e x t e r i o a r ă, nemijlocită (§ 109); β) faptul de a fi conformă c o n c e p t u l u i (§ 112); γ) acela de a fi subiectivitate u n i v e r s a l ă. S u b i e c t i v i t a t e a care se m e n ţ i n e în această obiectivitate este α) că scopul obiectiv este a l m e u, aşa încît eu mă menţin în el ca fiind a c e s t a (§ 110); β) şi γ) ale subiectivităţii au concis deja cu momentele β) şi γ) ale obiectivităţii. — Faptul că aceste determinaţii, distingîndu-se astfel pe terenul moralităţii, nu sînt unite decît pentru contradicţie constituie a s p e c t u l f e n o m e n a l, adică f i n i t a t e a acestei sfere (§ 108) şi dezvoltarea acestui punct de vedere este dezvoltarea acestor contradicţii şi a soluţiilor lor, care însă, în limitele sale, nu pot fi decît r e l a t i v e.

**Adaus.** În ce priveşte dreptul formal a fost spus că el nu conţine decît interziceri, că acţiunea strict judiciară nu are, în privinţa voinţei altora, decît un caracter pur negativ. În ce e moral, din contră, determinarea voinţei mele în raport cu voinţa celorlalţi este pozitivă, aceasta înseamnă că voinţa subiectivă are, în ceea ce ea realizează, interioară ei, voinţa fiinţînd în sine. Este dată aici o producere, sau o schimbare a existenţei-în-fapt, şi aceasta are o referire la voinţa celorlalţi. Conceptul moralităţii este comportamentul interior al voinţii faţă de ea

însăşi. Dar aici nu este numai o singură voinţă, ci obiectivarea are în acelaşi timp în sine determinarea că voinţa individuală se suprimă în obiectivare, şi că, prin urmare, tocmai întrucît determinarea unilateralităţii cade, sînt puse două voinţe, şi o relaţie pozitivă a lor una faţă de alta. În drept, nu este vorba despre faptul dacă voinţa altora ar dori ceva în raport cu voinţa mea, care îşi dă existenţă în proprietate. În ce e moral, dimpotrivă, este vorba şi de binele altora, şi această determinaţie pozitivă nu se poate ivi decît aici.

## § 113

Exteriorizarea voinţii ca subiectivă sau morală este acţiune. Acţiunea cuprinde determinaţiile: α) de a fi cunoscută de mine, în exterioritatea ei, ca fiind a mea, β) de a fi raportată la concept ca la un „trebuie" şi γ) de a fi raportată la voinţa altora.

Numai exteriorizarea voinţei morale este acţiune. Existenţa pe care voinţa şi-o dă în dreptul formal este într-un lucru nemijlocit, este ea însăşi nemijlocită şi nu are pentru sine nici o referire expresă la concept, — care, nefiind încă opus voinţei subiective, nu este diferit de ea —, nici o referire pozitivă la voinţa altora; legea juridică este, prin determinarea ei fundamentală, numai interzicere (§ 38). Contractul şi nedreptatea încep anume să aibă o referire la voinţa celorlalţi — dar acordul care se produce în contract se bazează pe liberul arbitru; şi referirea esenţială care se află în acesta la voinţa celuilalt, este, ca juridică, norma negativă de a-mi păstra proprietatea mea (în ce priveşte valoarea) şi de a lăsa altuia pe a sa. Din contră, latura crimei ca izvorînd din voinţa subiectivă şi după felul în care ea îşi are în aceasta existenţa ei, vine abia aici întîi în considerare. — Acţiunea juridică *(actio)*, care prin conţinutul ei, definit prin prescripţii, nu îmi este imputabilă, conţine numai unele momente ale acţiunii propriu zis morale, şi anume într-un mod exterior: a fi acţiune morală propriu-zisă este deci o latură diferită de ea ca acţiune juridică. 151

## § 114

Dreptul voinţei morale cuprinde cele trei aspecte :

*a)* Dreptul abstract, adică formal, al acţiunii ; anume că aşa cum ea este realizată în existenţa nemijlocită, conţinutul ei este în genere al meu, că astfel ea este proiect *(Vorsatz)* al voinţei subiective.

*b)* Particularul acţiunii este conţinutul ei interior: α) modul în care, este determinat pentru mine caracterul universal al acestuia, aceea ce formează valoarea acţiunii şi aceea prin ce ea este valabilă pentru mine, constituie intenţia *(die Absicht)* ; — β) conţinutul ei, ca scopul meu particular al existenţei mele particulare, subiective, este binele personal *(das Wohl).*

*c)* Acest conţinut, ca interior ridicat totodată în universalitatea lui, ca în obiectivitatea fiinţînd în şi pentru sine, este scopul absolut al voinţii, Binele *(das Gute),* în sfera reflexiei cu opoziţia universalităţii subiective, în parte a răului, în parte a cugetului moral *(des Gewissens).*

**Adaus.** Fiecare acţiune trebuie spre a fi morală să corespundă mai întîi cu proiectul meu ; căci dreptul voinţii morale este ca în existenţa-în-fapt a acesteia să nu fie recunoscut decît ceea ce în interior se afla ca proiect. Proiectul nu priveşte decît formalul, anume că voinţa exterioară să fie şi în mine ca ceva interior. În momentul al doilea ne întrebăm, în schimb, despre intenţia acţiunii, aceasta înseamnă despre valoarea relativă a acţiunii în raport cu mine ; al treilea moment este însfîrşit nu numai valoarea relativă, ci valoarea universală a acţiunii, Binele. Prima spărtură a acţiunii este aceea dintre ce e proiectul şi ce e existent-în-fapt şi produs ; a doua spărtură este între aceea ce este prezent, în exterior, ca voinţă universală şi determinarea particulară, interioară, pe care eu i-o dau ; a treia însfîrşit este ca intenţia să fie şi conţinutul universal. Binele *(das Gute)* este intenţia *(Absicht)* ridicată în conceptul voinţii.

## SECŢIUNEA ÎNTÎI

# PROIECTUL ŞI VINA

## § 115

Finitatea voinţei subiective în nemijlocitul acţiunii constă nemijlocit în aceea că voinţa presupune, pentru acţiunea ei, un obiect exterior cu multiple circumstanţe. Fapta introduce o schimbare în această existenţă-în-fapt dată şi voinţa 153
are o vină în genere în această privinţă, întrucît în existenţa-în-fapt schimbată stă predicatul abstract că este a mea.

Un eveniment, o stare care s-a produs, este o realitate exterioară concretă care de aceea comportă circumstanţe în număr nedeterminat. Fiecare moment singular, care se arată ca fiind condiţie, temei, cauză a unei atare circumstanţe şi care astfel a adus ceva al său, poate fi socotit că e de vină pentru aceasta, sau cel puţin că el are o vină în aceasta. Intelectul formal are deci, în faţa unei realităţi complexe (de ex., a revoluţiei franceze) de ales între o mulţime nenumărată de circumstanţe pe care din ele vrea să o afirme ca una care este de vină.

**Adaus.** Mi se poate imputa numai ce a stat în proiectul meu ; iar în ce priveşte orima, despre aceasta este în special vorba. Dar în vină stă încă numai judecarea cu totul exterioară, dacă eu am făcut ceva sau nu ; şi faptul că sînt de vină pentru ceva, încă nu face ca lucrul să-mi poată fi imputat.

## § 116

Nu este anume fapta mea proprie dacă lucruri al căror proprietar sînt şi care, ca exterioare, stau şi acţionează în legături multiple (cum poate fi cazul şi cu mine ca corp mecanic sau ca fiinţă vie) produc altora o pagubă. Aceasta cade însă mai mult sau mai puţin în sarcina mea, pentru că

acele lucruri sînt în genere ale mele, deşi, chiar prin natura lor proprie, ele sînt supuse numai mai mult sau mai puţin stăpînirii mele, atenţiei mele etc.

## § 117

Voinţa acţionînd ea însăşi are în scopul ei, orientat către existenţa-în-fapt dată, reprezentarea circumstanţelor acestuia. Dar, fiindcă în virtutea acestei presupoziţii ea este finită, realizarea obiectivă este pentru ea accidentală şi poate conţine în sine altceva decît în reprezentarea sa. Dreptul voinţei este însă de a nu recunoaşte în fapta sa ca acţiune a sa şi de a nu purta o vină decît pentru ceea ce ştie, din presupoziţiile acţiunii, în scopul său, pentru ceea ce se afla din ele în proiectul său. — Fapta nu poate fi imputată decît ca vină a voinţei, — dreptul cunoaşterei.

154 **Adaus.** Voinţa are o existenţă în faţa ei, asupra căreia ea acţionează; spre a putea însă face aceasta, ea trebuie să aibă o reprezentare a ei, şi vină adevărată port numai în mine, întrucît existenţa-în-fapt ce îmi stă în faţă se afla în conştiinţa mea. Voinţa, deoarece ea are o atare presupoziţie, este finită, adică mai degrabă fiindcă este finită ea are o atare presupoziţie. Întrucît gîndesc şi vreau în mod naţional, eu nu mă găsesc pe acest punct de vedere al finităţii, căci obiectul asupra căruia acţionez nu este un altul faţă de mine, dar finitatea are graniţa ei statornică şi limitarea ei în sine. Eu am în faţa mea un altceva, care nu e decît ceva contingent, ceva necesar numai în mod exterior şi care poate să coincidă cu mine sau să fie diferit de mine. Eu nu sînt însă decît ceea ce e în relaţie cu libertatea mea, şi fapta este vină a voinţei mele numai întrucît ştiu despre ea. Edip, care a omorît pe tatăl său fără ca să o ştie, nu trebuie acuzat ca ucigaş de tată, dar în legiuirile vechi nu s-a pus atîta bază pe ce este subiectiv, pe responsabilitate, ca astăzi. De aceea au apărut la cei vechi locuri de azil, pentru ca cel scăpat de răzbunare să fie ocrotit şi ridicat.

## § 118

Acţiunea, mai departe transpusă în existenţa exterioară, care prin relaţiile sale se dezvoltă în necesitatea exterioară pe toate laturile, are *urmări* variate. Urmările, ca fiind *forma* ce are ca *suflet scopul* acţiunii, sînt ale ei (aparţin acţiunii) — totodată însă ea, ca fiind scopul pus în *exterioritate*, este lăsată în voia puterilor exterioare care leagă de ea ceva cu totul altul decît ea este pentru sine şi o rostogolesc în urmări depărtate şi străine. Este tot astfel dreptul voinţii de a nu-şi atribui decît primele dintre ele, fiindcă numai ele stau în *proiectul* ei.

Ce sînt urmări *întîmplătoare* sau *necesare*, acestea conţin o neprecizie prin faptul, că, la nivelul finitului, necesitatea interioară intră în existenţa-în-fapt ca necesitate *exterioară*, ca un raport al unor lucruri singulare unele faţă de altele care, ca independente, se întîlnesc în mod indiferent şi exterior. Principiul : în acţiuni să dispreţuieşti consecinţele, şi celălalt : să judeci acţiunile după urmările lor şi să le iei ca măsură a ceea ce este drept şi bun, — aparţin ambele intelectului abstract. Urmările, ca propria întruchipare *imanentă* a acţiunii, manifestă numai natura ei şi nu sînt altceva decît ea însăşi ; acţiunea nu poate deci să le renege şi să le dispreţuiască. Dar, invers, în ele este cuprins tot astfel ceea ce intervine din exterior şi se adaugă din întîmplare, care nu priveşte natura acţiunii însăşi. — Dezvoltarea contradicţiei pe care o conţine *necesitatea finitului*, este în existenţa-în-fapt tocmai transformarea necesităţii în contingenţă şi invers. A acţiona înseamnă deci, pe această latură, *să te laşi pradă acestei legi*. — În aceasta stă că atunci cînd acţiunea sa are urmări mai puţin rele, aceasta este în favoarea criminalului, la fel cum acţiunea bună trebuie să suporte de a nu avea niciuna sau puţine urmări, şi ca acestea să cadă asupra crimei cînd ele s-au dezvoltat din ea din plin. Conştiinţa de-sine *eroică* (ca în tragediile celor vechi, Edip etc.) nu s-a ridicat încă din fermitatea ei la reflexia asupra diferen- 155

ţei dintre faptă şi acţiune, dintre evenimentul exterior şi proiectul şi cunoaşterea împrejurărilor, ca şi la despicarea urmărilor, ci ea acceptă vina în întreaga sferă a faptei.

156 **Adaus.** În aceea că eu recunosc numai ce era reprezentarea mea, stă trecerea la intenţie *(Absicht)*. Nu mi se poate anume pune în socoteală decît ceea ce ştiam despre împrejurări. Dar există urmări necesare care sînt legate de fiecare acţiune, oricît eu produc numai ceva singular, nemijlocit, şi care sînt deci universalul pe care acesta îl are în sine. Urmările, care ar putea fi împiedicate, eu nu le pot anume prevedea, dar eu trebuie să cunosc natura universală a faptei singulare. Lucrul nu este aici singularul, ci întregul, care nu se raportă la ce e determinat în acţiunea particulară, ci la natura universală a acesteia. Trecerea de la proiect *(Vorsatz)* la intenţie *(Absicht)* este deci aceea că eu trebuie să cunosc nu doar acţiunea mea singulară, ci universalul, care stă în legătură cu ea. Apărînd în felul acesta, universalul este aceea ce am voit, intenţia mea.

## SECŢIUNEA A DOUA

## INTENŢIA ŞI BINELE PERSONAL (das Wohl)

### § 119

Existenţa exterioară a acţiunii este o conexiune complexă care poate fi considerată ca împărţită la infinit în detalii singulare, şi acţiunea ca neatingînd întîi decît unul din aceste detalii. Dar adevărul singularului este universalul şi determinaţia acţiunii nu este pentru sine un conţinut izolat într-o singularitate exterioară, ci un conţinut universal conţinînd în el conexiunea multiplă. Proiectul, ca pornind de la o fiinţă care gîndeşte, nu cuprinde numai singularitatea, ci, prin esenţă, acea latură universală, — intenţia.

Intenţia *(Absicht)* conţine etimologic abstracţia, pe de o parte forma universalităţii, pe de altă parte scoaterea în evidenţă a unei laturi particulare 157
a faptului concret. Efortul justificării prin intenţie este izolarea unei laturi singulare în genere, care este afirmată ca fiind esenţa subiectivă a acţiunii. — Judecata asupra unei acţiuni ca fapt exterior, fără precizarea încă a laturii ei legitime sau nelegitime, îi atribuie acesteia un predicat universal, că este incendiere, omorîre etc. — Determinaţia izolată a realităţii exterioare arată în ea ceea ce este natura ei, ca conexiune exterioară. Realitatea este mai întîi atinsă numai într-un singur punct (aşa cum incendiul nu atinge nemijlocit decît un mic punct al lemnului, ceea ce dă doar o propoziţie, nu o judecată) dar natura universală a acestui punct implică lărgirea sa. În ce e viu, singularul nu este nemijlocit ca parte, ci ca organ, în care universalul ca atare există ca prezent ; astfel, în crimă, nu este rănită o parte de carne ca ceva singular, ci în aceasta este rănită viaţa însăşi. Pe de o parte, reflexia subiectivă care nu cunoaşte natura logică a singularului şi universalului, este aceea care se angajează în despicarea în singularităţi şi consecinţe, pe de altă parte natura faptei finite însăşi este de a conţine astfel de izolări ale contingenţelor. Inventia unui *dolus indirectus* îşi are fundamentul ei în cele considerate.

**Adaus.** Este negreşit cazul ca în ce priveşte o acţiune să intervină mai mult sau mai puţine circumstanţe ; la o incendiere focul poate să nu izbucnească, sau, de altă parte, el să se întindă mai mult decît voia făptuitorul. Cu toate acestea nu trebuie făcută aici o distincţie între noroc şi nenoroc, căci acţionînd, omul trebuie să aibă de a face cu exterioritatea. Un proverb vechi spune pe drept : piatra care este aruncată din 158
mînă aparţine diavolului. Atunci cînd acţionez mă expun eu însumi nenorocirii : aceasta are deci un drept asupra mea şi este o existenţă-în-fapt a propriei mele voinţe.

## § 120

Dreptul intenției este ca să nu fie numai în sine calitatea universală a acțiunii, ci ca ea să fie știută de cel ce acționează, adică să se fi aflat deja în voința sa subiectivă ; după cum, invers, dreptul obiectivității acțiunii, cum el poate fi numit, este ca el să fie afirmat ca știut și voit de către subiect, ca cel ce gîndește.

Dreptul la acest discernămînt aduce cu sine întreaga sau mai mica iresponsabilitate a copiilor, imbecililor sau alienaților etc. în acțiunile lor. — La fel după cum acțiunile închid în ele, în ce privește existența lor exterioară, contingențe ale urmărilor, la fel existența-în-fapt subiectivă cuprinde și ea nedeterminarea ce se raportă la forța și tăria conștiinței-de-sine și la cumințenie, — o nedeterminare care nu poate totuși fi luată în considerație decît cu privire la imbecilitate, nebunie și stări asemănătoare, ca și la vîrsta copiilor, căci numai aceste stări tranșante suprimă caracterul gîndirii și al libertății voinței și permit de a nu considera pe cel ce acționează conform onoarei de a fi cineva ce gîndește și de a fi o voință.

## § 121

Calitatea universală a acțiunii este în genere conținutul divers al acțiunii readus la forma simplă a universalității. Dar subiectul are ca reflectat în sine, deci ca particular în fața particularității obiective, în scopul său, propriul său conținut particular, care este sufletul determinant al acțiunii. Faptul că acest moment al singularității celui ce acționează este conținut și realizat în acțiune, formează li-
159 bertatea subiectivă în determinarea ei mai concretă, dreptul subiectului de a găsi în acțiune satisfacerea sa.

**Adaus.** Eu, pentru mine, reflectat în mine, sînt încă ceva particular față de exterioritatea acțiunii mele : s c o p u l meu formează conținutul determinat al acesteia. Omor și incendiere, de exemplu, nu sînt ca universale încă conținutul pozitiv al meu, ca subiect. Dacă cineva a făptuit asemenea crime, atunci ne întrebăm de ce le-a săvîrșit. Crima nu s-a petrecut de dragul crimei, ci se mai afla acolo, încă, un scop pozitiv, particular. Dacă am spune însă că crima s-a făcut din plăcerea de a ucide, atunci plăcerea însăși ar fi conținutul pozitiv al subiectului ca atare și fapta este atunci satisfacenea voinții acestuia. M o b i l u l unei fapte este astfel mai precis ceea ce numim m o r a l u l. Și acesta are în această măsură sensul dublu : al universalului, în proiect, și al particularului intenției. În timpurile mai noi a început să se întrebe, cu privire la acțiuni, totdeauna mai ales despre mobiluri, pe cînd altă dată se întreba numai : este acest om onest ? Înfăptuiește el datoria lui ? Acum vrem să vedem în inima omului și presupunem o ruptură între ce e obiectiv în acțiuni și ce e interior, subiectivul mobilurilor. Negreșit, trebuie considerată decizia subiectului : el vrea ceva, care este fondat în el ; el vrea să satisfacă plăcerea sa, să dea curs pasiunii sale. Dar ce e bun și drept este de asemenea un conținut nu numai natural, ci pus prin rațională-tatea mea : și libertatea mea, făcută conținut al voinței mele, este o determinare pură a libertății mele însăși. Punctul de vedere moral mai înalt este deci de a găsi în acțiune satisfacția și de a nu rămîne la ruptura între conștiința-de-sine a omului 160
și obiectivitatea faptei, mod de a înțelege care totuși își are, atît în istoria mondială ca și în istoria indivizilor, epocile sale.

## § 122

Prin acest particular, acțiunea are o v a l o a r e subiectivă, i n t e r e s pentru mine. În fața acestui scop, i n t e n ț i a potrivit conținutului, nemijlocitul acțiunii în conținutul ei mai larg este redus la rolul de mijloc. În măsura în care un atare scop este ceva finit, el poate fi iarăși coborît la rolul de mijloc pentru o altă intenție etc. și astfel la infinit.

## § 123

Pentru conținutul acestor scopuri este dată aici numai α) activitatea formală ea însăși, — că subiectul, în aceea ce el trebuie să considere și să transpună ca scop al său, să se afle împreună cu a c t i v i t a t e a sa; lucrul de care oamenii se interesează sau trebuie să se intereseze ca fiind al lor, pentru aceea ei vor să fie activi. β) Un conținut determinat mai departe are însă libertatea încă abstractă și formală a subiectivității numai în e x i s t e n ț a - s a - î n - f a p t s u b i e c t i v ă, n a t u r a l ă, în nevoi, înclinații, pasiuni, opinii, fantezii etc. Satisfacerea acestui conținut este b i n e l e p r o p r i u *(das Wohl)*, sau f e r i c i r e a în determinațiile ei particulare și în general, scopurile finității în genere.

Acesta, ca fiind punctul de vedere al r a p o r t u l u i (§ 108) în care subiectul este luat în ce-l distinge, deci ca p a r t i c u l a r, este locul unde apare conținutul voinței naturale (§ 11); dar el nu este aici așa cum este nemijlocit, ci acest conținut, ca aparținînd voinței reflectate în sine, este ridicat la treapta de scop u n i v e r s a l, a b i n e l u i - p e r s o n a l *(des Wohls)* sau a fericirii, — punctul de vedere al gîndirii care nu sesizează încă voința în libertatea ei, ci doar r e f l e c t e a z ă asupra conținutului ei ca
161 fiind natural și dat, — ca de ex. în timpul lui C r e s u s și S o l o n.

**Adaus.** În măsura în care determinările fericirii sînt găsite gata, ele nu sînt adevăratele determinări ale libertății, care nu își este sie însăși adevărată decît întru cît își este scop sieși, în Bine. Aici putem pune întrebarea: are omul un drept de a-și fixa atare scopuri lipsite de libertate care nu stau decît pe aceea că subiectul este o ființă vie? Faptul că omul este o ființă vie nu este însă întîmplător, ci conform rațiunii, și în această măsură el are un drept să-și facă un scop din nevoile sale. Nu este nimic înjositor în aceea că cineva trăiește, și omului nu-i stă în față nici o spiritualitate mai înaltă în care s-ar putea exista. Numai ridicarea a ceea ce este găsit la ceva ce

este creat din sine dă cercul mai înalt al Binelui, diferență care totuși nu închide în ea incompatibilitatea celor două laturi.

## § 124

Deoarece satisfacția *subiectivă* a individului însuși (fiind cuprinsă în aceasta recunoașterea lui, în ce privește onoarea și gloria) este cuprinsă și ea în realizarea scopurilor *valabile în și pentru sine*, ambele, atît exigența ca numai un atare scop să apară ca voit și atins, cît și părerea că scopurile obiective și subiective se exclud în voință unele pe altele, sînt o afirmare goală a intelectului abstract. Ea devine chiar ceva rău cînd trece în aceea de a considera satisfacția subiectivă, fiindcă ea este dată (ca *întotdeauna* într-o operă realizată) ca fiind *intenția esențială* a celui ce acționează și de a considera că scopul obiectiv ar fi fost pentru el numai un mijloc pentru cea dintîi. — Ceea ce *este* subiectul, *este seria acțiunilor lui*. Dacă acestea sînt o serie de producții fără valoare, atunci subiectivitatea voinței este și ca fără valoare ; dacă, din contră, seria actelor sale este 162
de o natură substanțială, atunci și voința interioară a individului este astfel.

Dreptul *particularității* subiectului de a fi satisfăcută, sau, ceea ce e același lucru, dreptul *libertății subiective* constituie punctul de întoarcere și punctul central în deosebirea dintre *antichitate* și *timpurile moderne*. Acest drept este exprimat în infinitatea lui în creștinism, și a fost făcut principiu real, universal, al unei forme noi a lumii. Între formațiile mai apropiate ale acestuia sînt iubirea, romantismul, scopul fericirii veșnice a individului etc., — apoi moralitatea și conștiința morală, în sfîrșit celelalte forme care, parte, se vor desprinde în cele ce urmează ca principiu al societății civile și ca momente ale constituției politice, pe de altă parte însă se ivesc în general în istorie, în special în istoria artei, a științelor și

a filozofiei. — Acest principiu al particularităţii este desigur un moment al opoziţiei şi, la început cel puţin, deopotrivă identic cu universalul cît şi deosebit de el. Reflecţia abstractă fixează însă acest moment în diferenţa şi opoziţia sa faţă de universal şi dă naştere unei concepţii a moralităţii după care aceasta nu se menţine decît ca luptă strînsă contra propriei sale satisfacţii, — cerinţei ca

„să faci cu scîrbă ceea ce datoria comandă".

Tocmai acest intelect (abstract) aduce acea privire psihologică a istoriei care se pricepe să reducă şi să coboare din demnitate toate faptele mari şi indivizii mari, transformînd în intenţie principală şi în resort eficace al acţiunilor înclinaţii şi pasiuni care îşi găseau şi ele satisfacţia lor în eficacitatea substanţială, cum este gloria şi onoarea şi alte urmări, în genere latura particulară pe care intelectul
163 o decretase mai înainte ca ceva rău pentru sine ; — el asigură, deoarece acţiuni mari şi eficacitatea care stătea într-o serie de atare acţiuni a adus în lume ceva mare şi a avut pentru individul care acţiona consecinţa puterii, onoarei şi gloriei, că nu aparţine individului ceea ce este mare, ci numai acel aspect particular şi exterior ce a rezultat pentru el ; deoarece acest aspect particular a fost consecinţa, el ar fi fost de aceea şi scopul, şi anume singurul scop. O astfel de reflexie se opreşte la ce e subiectiv în marii indivizi, ca fiind aceea în care stă ea însăşi, şi trece cu vederea în această vanitate născocită de ea însăşi, baza substanţială a lor ; — este felul de a vedea al „valeţilor de cameră psihologi, pentru care nu există eroi, nu fiindcă aceştia nu sînt eroi, ci fiindcă nu sînt decît valeţi de cameră".

**Adaus.** *In magnis voluisse sat est* are sensul adevărat că trebuie să vrei ceva mare, dar mai trebuie să şi poţi îndeplini ce este mare ; altfel este o voinţă nulă. Laurii purei voinţe sînt frunze uscate care nu au înverzit niciodată.

## § 125

Subiectivul cu conţinutul particular al binelui-personal *(des Wohls)* stă, ca fiind reflectat în sine,

infinit, în același timp în raport cu universalul, cu voința ființînd în sine. Acest moment, pus mai întîi în această particularitate însăși, este și b i n e l e - p r o p r i u *(das Wohl)* al a l t o r a, — în determinare completă, însă cu totul goală, binele-propriu al t u t u r o r a. Binele-propriu al m u l t o r a l t o r particulari, în genere, este atunci totodată scop și drept esențial al subiectivității. Întrucît însă u n i v e r s a l u l f i i n ț î n d î n ș i p e n t r u s i n e, diferit de un atare conținut particular, nu s-a definit încă aici mai departe, decît ca fiind dreptul, de aceea acele scopuri ale particularului pot fi diferite de el, se vor conforma acestuia sau nu. 164

## § 126

Particularitatea mea, ca și a celorlalți, este însă un drept numai dacă eu sînt o ființă liberă. Ea nu se poate afirma deci în contradicție cu această bază substanțială a ei și o intenție a binelui meu propriu ca și a binelui-propriu al altora — în care caz ea va fi numită în special i n t e n ț i e m o r a l ă — nu poate justifica o a c ț i u n e n e d r e a p t ă.

Este în special una din maximele pervertite ale timpului nostru, care provine pe de o parte din perioada prekantiană a „inimii bune" și constituie de exemplu chintesența unor cunoscute spectacole dramatice, emoționante, de a ne trezi interesul, în acțiuni n e d r e p t e, pentru așa-zisa intenție m o r a l ă și de a ne reprezenta subiecți răi ca avînd o inimă ce trebuie să fie bună, acesta înseamnă o inimă care vrea binele propriu și chiar și binele altora ; pe de altă parte însă această învățătură a fost, într-o formă exagerată, iarăși reîncălzită și însuflețirea interioară și sentimentalitatea, aceasta înseamnă f o r m a particularității ca atare, a fost făcută criteriul a ce ar fi drept, rațional și excelent, așa încît crima și gîndirile care o conduc, chiar de ar fi ele imaginațiile cele mai plate, mai goale și opiniile cele

mai nesăbuite, ar fi drepte, raţionale şi excelente, fiindcă ar veni din sentiment şi din însufleţire. (Pentru detalii vezi mai jos § 140 obs.) — Trebuie făcută de altfel atenţie asupra punctului de vedere din care sînt considerate aici dreptul şi binele-propriu *(das Wohl)*, anume ca drept formal şi ca bine *(Wohl)* particular al individului; aşa-zisul bine-universal, binele *(Wohl)* propriu al statului, aceasta înseamnă dreptul spiritului concret, real, este cu totul altă sferă, în care dreptul formal este un moment 165
subordonat întocmai ca binele particular şi fericirea individului. A fost deja observat mai sus că una din greşelile abstracţiei este de a revendica dreptul privat ca şi binele privat ca fiind în şi pentru sine în contra universalităţii statului.

**Adaus.** Aici e la locul lui celebrul răspuns dat libelistului care se scuza cu un *il faut donc que je vive*, anume: *je n'en vois pas la nécessité.* Viaţa nu este necesară faţă de ce e mai înalt decît ea, libertatea. Cînd sfîntul Crispinus fură piele pentru ghetele săracilor, acţiunea este morală şi nedreaptă, şi prin aceasta nevalabilă.

## § 127

Particularitatea intereselor voinţei naturale, considerată în totalitatea ei simplă, este existenţa personală, ca viaţă. Aceasta, în pericolul suprem şi în conflict cu proprietatea juridică a altuia, are de invocat un drept al necesităţii (nu ca echitate, ci ca drept), întrucît de o parte se află vătămarea infinită a existenţii-în-fapt, şi în această lipsă totală de drept, de cealaltă parte numai lezarea unei existenţe-în-fapt mărginite, singulare a libertăţii. Astfel dreptul ca atare şi îndreptăţire juridică a acelui lezat numai în această proprietate sînt în acelaşi timp recunoscute.

Din dreptul necesităţii decurge binefacerea competinţei, că unui debitor îi sînt lăsate în genere din averea sa, adică din proprietatea creditorului, instrumente de atelier, unelte

agricole, haine, atît cît sînt privite ca necesare spre a servi întreținerii sale, ținînd seama chiar de starea sa socială.

**Adaus.** Viața, ca ansamblu al scopurilor, are un drept față de dreptul abstract. Cînd de ex. prin furtul unei pîini poți să subziști, prin aceasta este anume lezată proprietatea unui om, dar ar fi nedrept să consideri această acțiune drept 166
o hoție obișnuită. Dacă nu ar fi permis omului a cărui viață e amenințată de a proceda astfel, ca el să se conserve, el ar fi considerat ca lipsit de drept, și întrucît viața i-ar fi contestată, ar fi negată întreaga sa libertate. Asigurării vieții îi aparțin desigur multe lucruri, și, dacă privim în viitor, atunci trebuie să intrăm în aceste singularități. Necesar însă este numai de a trăi a c u m, viitorul nu este absolut și rămîne supus contingenții. De aceea numai nevoia prezentului imediat ne poate îndreptăți la o acțiune nedreaptă, deoarece în omiterea ei ar sta iarăși comiterea unei nedreptăți, și anume a celei mai mari, adică totala negație a existenții-în-fapt a libertății ; — *beneficium competentiae* își are aici locul său, pe cînd în raporturi de înrudire sau în alte raporturi de apropiere stă dreptul de a cere să nu fii sacrificat în totul dreptului.

## § 128

Nevoia revelează finitatea și, prin aceasta, contingența atît a dreptului cît și a binelui-personal *(des Wohls)*, — a existenții abstracte a libertății, fără ca ea să fie existență a persoanei particulare, și a sferei voinței particulare, fără universalitatea dreptului. Unilateralitatea și idealitatea lor este prin aceasta p u s ă, așa cum ea este deja determinată în ele înseși, în concept ; dreptul și-a determinat deja (§ 106) e x i s t e n ț a-s a ca voință particulară, și subiectivitatea, în particularitatea ei cuprinzătoare, este ea însăși existența-în-fapt a libertății (§ 127) ; așa cum în sine, ca relație infinită a voinței față de sine, ea este universalul libertății. Cele două momente, integrate astfel în ele în adevărul lor, identitatea lor, dar mai întîi încă în raport r e l a t i v unul față de altul sînt B i n e l e *(das Gute)*, ca fiind universalul î m p l i n i t, determi-

167 nat în şi pentru sine, şi cugetul moral *(das Gewissen)*, ca fiind subiectivitatea infinită care ştie în sine şi determină în sine conţinutul.

## SECŢIUNEA A TREIA

# BINELE ŞI CUGETUL MORAL

### § 129

Binele *(das Gute)* este ideea, ca unitate a conceptului voinţei şi a voinţei particulare, — în care dreptul abstract ca şi binele-personal *(das Wohl)* şi subiectivitatea cunoaşterii şi contingenţa existenţei exterioare sînt suprimate ca independente pentru sine, prin aceasta însă, sînt conţinute şi păstrate potrivit esenţei lor în aceasta, — este libertatea realizată, scopul final absolut al lumii.

**Adaus.** Fiecare treaptă este propriu-zis ideea, dar cele anterioare o conţin numai într-o formă mai abstractă. Aşa de ex. Eul ca persoană este şi el deja ideea dar sub chipul cel mai abstract. Binele *(das Gute)* este ideea determinată mai departe: este unitatea conceptului voinţei şi a voinţei particulare. El nu este ceva juridic abstract, ci ceva plin de conţinut a cărui conţenenţă formează atît dreptul cît şi binele-personal *(das Wohl)*.

### § 130

Binele-personal *(das Wohl)* nu are în această idee nici o valabilitate pentru sine ca existenţă a voinţei particulare singulare, ci numai ca bine-personal universal şi, esenţial, ca universal în sine, aceasta înseamnă conform liber-

tăţii. — Binele-personal *(das Wohl)* nu este un Bine *(ein Gutes)* în lipsa d r e p t u l u i. În acelaşi fel, dreptul nu este Binele fără binele-personal. *(Fiat justitia* nu trebuie să aibă ca consecinţă *pereat mundus.)* Binele *(das Gute)* aşadar, ca fiind necesitatea de a fi real prin voinţa particulară şi totodată ca fiind substanţa acesteia, are un d r e p t a b s o l u t faţă de dreptul abstract al proprietăţii şi de scopurile particulare ale binelui- 168
personal. Fiecare dintre aceste momente, întrucît este deosebit de Bine, nu are valabilitate decît întrucît îi este potrivit şi subordonat lui.

## § 131

Pentru voinţa s u b i e c t i v ă, Binele este deopotrivă ce este absolut esenţial şi ea nu are valoare şi demnitate decît întrucît îi este conformă lui, în înţelegerea şi în intenţia ei. Întrucît Binele este încă aici această i d e e ab s t r a c t ă a Binelui, voinţa subiectivă nu este încă integrată în el şi pusă ca fiind conformă lui ; ea stă deci într-un r a p o r t cu acesta, şi anume acela că Binele t r e b u i e să fie pentru ea substanţialul, — că ea t r e b u i e să şi-l facă scop şi să-l realizeze, — după cum Binele are, de partea sa, numai în voinţa subiectivă mijlocinea prin care el intră în realitate.

**Adaus.** Binele este adevărul voinţei particulare, dar voinţa este numai aceea drept ce ea se pune ; ea nu este de la origine bună, ci poate deveni ceea ce este numai prin munca sa. De altă parte Binele, fără voinţa subiectivă însăşi, este numai o abstracţie fără realitate, care trebuie să-i vină de-abia prin aceasta. Dezvoltarea Binelui comportă deci trei studii : 1) ca Binele, pentru mine, cel ce voieşte, să fie voinţă particulară, şi ca eu să ştiu aceasta. 2) Ca să se spună ce este bine şi să se dezvolte determinaţiile particulare ale Binelui. 3) În sfîrşit, determinarea Binelui pentru sine, particularitatea Binelui ca subiectivitate infinită, fiinţînd pentru sine. Această determinare interioară este c u g e t u l m o r a l.

## § 132

Dreptul voinței subiective este, ca aceea ce ea trebuie să recunoască ca valabil, să fie recunoscut de ea ca fiind bine, și ca o acțiune ca scop pășind în obiec-
169 tivitatea exterioară, să-i fie imputată potrivit cunoașterii valorii pe care ea o are ca justă sau injustă, bună sau rea, legală sau ilegală, în această obiectivitate.

Binele este în general esența voinței în substanțialitatea și universalitatea ei, — al voinței în adevărul ei — el este de aceea strict numai în gîndire și prin gîndire. Afirmarea deci, că omul nu poate cunoaște adevărul, că el nu are de-a face decît cu aparența, că gîndirea strictă voinței bune, acestea și alte concepții asemănătoare răpesc spiritului orice valoare și demnitate atît intelectuală cît și morală. — Dreptul de a nu recunoaște nimic din ceea ce eu nu privesc ca rațional este dreptul cel mai înalt al subiectului, dar, prin determinarea lui subiectivă, el este totodată formal, și dreptul rationalului ca drept ce este obiectiv față de subiect rămîne neclintit în fața primului. — Datorită determinării ei formale, convingerea este deopotrivă capabilă de a fi adevărată, ca și de a fi simplă părere sau eroare. Faptul că individul ajunge la acel drept al aprecierii sale, aceasta aparține, potrivit punctului de vedere al sferei încă morale, culturii sale particulare, subiective. Eu pot să-mi impun cerința și să privesc ca fiind un drept subiectiv în mine ca eu să înțeleg o obligație din bune motive, și să am convingerea îndreptățirii ei și încă mai mult să o recunosc din conceptul și natura ei. Ceea ce eu pretind pentru satisfacerea convingerii mele cu privire la caracterul bun, permis sau nepermis al unei acțiuni, și prin aceasta la responsabilitatea ei în această privință, nu duce încă nici un prejudiciu dreptului obiectivității. — Acest drept la înțelegerea Binelui este diferit de dreptul la înțelegere (§ 117) în ce privește
170 acțiunea ca atare ; dreptul obiectivității are, în privința acesteia, forma că, deoarece acțiunea este o schimbare care trebuie să existe într-o lume reală, deci vrea să fie recunos-

cută în aceasta, ea trebuie să fie în genere conformă cu ce este valabil în această lume reală. Acela care vrea să acţioneze în această realitate s-a supus tocmai prin aceasta legilor ei şi a recunoscut dreptul obiectivităţii. În mod asemănător, în stat, ca fiind obiectivitatea conceptului raţiunii, răspunderea judiciară nu trebuia să rămînă la ceea ce unul consideră ca potrivit raţiunii sale sau nu, la înţelegerea subiectivă a ce este drept sau nedrept, a ce este bun sau rău şi la cerinţele pe care el le face în vederea satisfacerii convingerii sale. În acest teren obiectiv dreptul aprecierii contează ca înţelegere a ce e legal sau ilegal, ca înţelegere a dreptului valabil, şi ea se mărgineşte la cea mai apropiată semnificaţie a ei, anume la cunoaştere ca fapt de a fi informat de ceea ce este legal, şi, prin aceasta, obligatoriu. Prin publicitatea legilor şi prin moravurile generale statul ia dreptului la înţelegere aspectul formal şi accidentalitatea în ce priveşte subiectul, pe care acest drept o are încă din acel punct de vedere. Dreptul subiectului de a cunoaşte acţiunea în determinarea binelui şi răului, a ce este legal şi ilegal, are urmarea de a scădea sau suprima răspunderea în ce priveşte pe copii, idioţi, nebuni. O graniţă determinată nu se poate totuşi stabili pentru aceste stări şi pentru capacitatea lor de răspundere. A face însă din orbirea clipei, din iritarea pasiunilor, din beţie şi în genere din ce se numeşte forţa resorturilor sensibile (în măsura în care este exclus ceea ce întemeiază un drept al nevoii (§ 120)), temeiuri cînd e vorba de imputarea şi de determinarea crimei înseşi şi de pedepsirea ei, şi a privi astfel de circumstanţe ca şi cum prin ele vina criminalului ar fi îndepărtată, înseamnă totodată (conform § 100, 119 obs.) a nu-l trata după drept şi onoare, ca om, a cărui natură este tocmai aceasta de a fi prin esenţă ceva universal, nu ceva abstract, instantaneu, şi izolat ca cunoaştere. — Aşa cum incendiatorul nu a pus focul acestei suprafeţe mici de un deget a unei case pe care el a atins-o cu făclia sa, ca izolată, ci a aprins prin ea întregul, casa, tot astfel ca subiect, el nu este singularul acestei clipe, sau această simţire izolată a furiei răzbunării ; el ar fi astfel un animal care, datorită nocivităţii sale şi a nesiguranţei de a fi supus acceselor de furie, ar trebui lovit în cap. — Că criminalul, în momentul acţiunii lui, ar trebui să-şi fi reprezentat în mod clar

nedreptatea şi iminenţa pedepsei, pentru ca acţiunea să-i poată fi imputată ca crimă — această cerinţă care pare a-i apăra dreptul subiectivităţii sale morale, îi neagă mai degrabă natura inteligentă, interioară, care, în prezenţa ei activă, nu este legată de forma psihologică wolffiană a unor reprezentări clare, şi numai în cazul nebuniei este atît de alterată pentru a fi separată de cunoaşterea şi acţiunea unor lucruri singulare. — Sfera în care acele circumstanţe intră în consideraţie ca motive de micşorare a pedepsei este o alta decît a dreptului, sfera indulgenţei.

## § 133

Binele are, faţă de subiectul particular, raportul de a fi esenţialul voinţei lui care, cu aceasta, are în el strict obligaţia sa. Întrucît particularitatea este deosebită de Bine şi ea cade în voinţa subiectivă, Binele are mai
172 întîi numai determinarea esenţialităţii abstracte universale, — aceea a datoriei; — din cauza acestei determinări a ei, datoria trebuie făcută în vederea datoriei.

**Adaus.** Esenţialul voinţei este pentru mine datorie ; dacă însă eu nu ştiu decît că Binele îmi este datorie, eu rămîn încă la abstracţia acesteia. Datoria, eu trebuie să o fac pentru ea însăşi şi propria mea obiectivitate în adevăratul ei înţeles este ceea ce eu îndeplinesc în datorie ; întrucît eu o îndeplinesc, eu sînt la mine-însumi şi liber. Este meritul şi punctul de vedere înalt al filozofiei kantiene în ce priveşte practicul, de a fi pus în evidenţă această importanţă a datoriei.

## § 134

Deoarece acţiunea cere pentru sine un conţinut particular şi un scop determinat, însă abstractul datoriei nu conţine încă

un atare conţinut, se naşte întrebarea: c e e s t e d a t o r i a? Pentru această determinare nu este dat mai întîi nimic în afară de aceasta: să acţionezi în mod d r e p t şi să te îngrijeşti de ce e b i n e *(das Wohl)*, de binele tău personal şi de binele-personal în determinaţie universală, de binele personal al altora (cf. § 119).

**Adaus.** Aceasta este aceeaşi întrebare care a fost pusă lui Iisus cînd se voia a se şti de la el ce trebuie făcut spre a dobîndi viaţa veşnică; căci universalul binelui *(des Guten)*, abstractul, nu se poate îndeplini ca abstract şi el trebuie să primească încă determinaţia particularităţii.

## § 135

Aceste determinări nu sînt însă cuprinse în determinarea datoriei însăşi, ci, întrucît ambele sînt condiţionate şi mărginite, ele aduc tocmai prin aceasta trecerea în sfera mai înaltă a n e c o n d i ţ i o n a t u l u i, a datoriei. Datoriei însăşi, întrucît în conştiinţa de sine morală ea este esenţialul, adică uni- 173
versalul acesteia, în felul în care în interiorul ei ea nu se raportă decît la sine, îi rămîne de aceea doar universalitatea abstractă, ea are ca determinare a ei i d e n t i t a t e a l i p s i t ă d e c o n ţ i n u t, adică p o z i t i v u l abstract, ce este lipsit de determinare.

Pe cît este de esenţial de a pune în evidenţă pura şi necondiţionata determinare de sine a voinţei, ca rădăcină a datoriei, aşa cum cunoaşterea voinţii a căpătat întîi prin filozofia k a n t i a n ă baza şi punctul ei solid de plecare prin gîndul autonomiei ei infinite (§ 133), tot pe atît de evident este că menţinerea punctului de vedere doar moral, care nu trece în conceptul eticului (social), coboară acest cîştig la un f o r m a l i s m g o l şi ştiinţa morală la o vorbărie despre d a t o r i e în vederea d a t o r i e i. Pornind de la acest punct de vedere nu este posibilă nici o doctrină imanentă a dato-

riilor ; putem lua în adevăr un material din afară, şi prin aceasta să ajungem la datorii particulare, dar din acea determinare a datoriei ca fiind lipsă de contradicţie, a acordului formal cu sine, care nu este altceva decît fixarea nedeterminării abstracte, nu se poate trece la determinarea unor datorii particulare, nici, dacă un atare conţinut particular vine în considerare ca acţiune, nu stă în acel principiu un criteriu dacă el este sau nu datorie. — Din contră, orice mod de acţiune nedreaptă sau imorală poate fi justificată pe această cale. — Forma ulterioară kantiană, capacitatea unei acţiuni de a fi reprezentată ca maximă universală, introduce reprezentarea mai concretă a unei stări, dar nu conţine pentru sine nici un alt principiu decît acea lipsă a contradicţiei şi identitatea formală. — Faptul că nici o proprietate nu ar exista implică pentru sine tot atît de puţin o contradicţie, ca şi acele că acest sau acel popor, familie etc. să nu existe, sau ca în genere nici un om să nu trăiască. Dacă este stabilit pentru sine şi presupune că proprictatea şi viaţa omenească trebuie să fie şi trebuie respectate, atunci este o contradicţie a comite o crimă sau un furt ; o contradicţie nu poate avea loc decît cu ceva, adică cu un conţinut care se află ca principiu ferm de mai înainte la bază. În raport cu un atare principiu numai, o acţiune este mai întîi în acord sau în contradicţie cu el. Însă datoria care trebuie voită ca atare, nu pentru un conţinut, identitatea formală, este tocmai aceasta ; de a elimina orice conţinut şi determinări.

174

Celelalte antinomii şi formaţii ale veşnicului «trebuie» *(Sollen)*, în care punctul de vedere pur moral al raportului se zbate numai, fără să le soluţioneze şi să se poată ridica deasupra lui „trebuie", le-am dezvoltat în *Fenomenologia spiritului.*

**Adaus.** Dacă şi mai înainte am scos în evidenţă punctul de vedere al filozofiei kantiene, care, întrucît stabileşte acordul datoriei cu raţiunea, este un punct de vedere nobil, trebuie totuşi dezvăluită aici lipsa că acestui punct de vedere îi lipseşte orice articulaţie. Căci propoziţia : consideră dacă maxima ta poate fi stabilită ca principiu universal, ar fi foarte bună dacă am avea deja principii determinate asupra ceea ce ar fi de

făcut. Întrucît cerem anume unui principiu ca el să poată fi şi determinarea unei legiuiri universale, aceasta presupune deja un conţinut, şi dacă acesta ar fi dat, atunci aplicarea ar trebui să fie uşoară. Aici însă principiul însuşi nu este încă dat şi criteriul că nu trebuie să existe nici o contradicţie nu produce nimic, deoarece acolo nu este nimic, nu poate fi nici o contradicţie.

## § 136

175

Dată fiind structura abstractă a Binelui, celălalt moment al ideii, p a r t i c u l a r i t a t e a în genere, cade în subiectivitate, care, în universalitatea ei reflectată în sine este absoluta certitudine a ei însăşi în sine, aceea ce pune particularitatea, ceea ce determină şi hotărăşte, — certitudinea c u g e t u l u i *(das Gewissen)*.

**Adaus.** Se poate vorbi despre datorie cu multă noblețe şi această vorbire înalţă pe om şi îi lărgeşte inima, dar, dacă nu se ajunge la nici o determinare, pînă la urmă ne plictisim; spiritul cere o particularizare, la care el este îndreptăţit. Din contra, cugetul este această cea mai adîncă interioritate cu sine, în care orice exterioritate şi mărginire au dispărut, această retragere generală în sine însuşi. Ca cuget, omul nu mai este înlănţuit de scopurile particularităţii şi acesta este astfel un punct de vedere mai înalt, un punct de vedere al lumii moderne, care ea a ajuns mai întîi la această conştiinţă, la această scufundare în sine. Timpurile anterioare, mai senzoriale, au înaintea lor ceva exterior şi dat, fie religia sau dreptul; dar cugetul se ştie pe sine ca fiind gîndirea şi că această gîndire a mea este singura care mă obligă.

## § 137

Adevăratul cuget moral este dispoziţia de a vrea ce este bun î n ş i p e n t r u s i n e; el are deci principii ferme; şi anume acestea sînt pentru el determinaţiile şi datoriile obiective

pentru sine. Diferit de acestea, de conținutul său, de adevăr, el este numai latura formală a activității voinței care, ca fiind aceasta, nu are un conținut propriu. Dar sistemul obiectiv al acestor principii și datorii și unirea conștiinței subiective cu acesta, sînt date mai întîi pe planul eticului (social). Aici, pe planul formal al moralității, cugetul este fără acest
176 conținut obiectiv, așadar pentru sine certitudinea formală infinită de sine însuși, care tocmai de aceea este în același timp ca certitudine a acestui subiect.

Cugetul exprimă absoluta justețe a conștiinței-de-sine subiective, anume de a ști în sine și din sine însuși ce este drept și datorie și de a nu recunoaște nimic decît ceea ce el știe astfel a fi binele, totodată cu pretenția că ceea ce el știe și vrea în acest fel este într-adevăr drept și datorie. Ca fiind această unitate a cunoașterii subiective și a ceea ce este în și pentru sine, cugetul este ceva sfînt, pe care ar fi o crimă să-l atingi. Însă, dacă cugetul unui individ determinat este conform acestei idei a cugetului, dacă aceea ce el consideră sau dă drept bine este într-adevăr bun, aceasta se recunoaște numai din conținutul acestui pretins bine. Ceea ce este drept și datorie, fiind în și pentru sine raționalul determinărilor voinții, nu este, prin esență, nici proprietatea particulară a unui individ, nici în forma sentimentului sau a altei cunoașteri singulare, aceasta înseamnă sensibile, ci esențial în formă de determinări universale, gîndite, adică în forma legilor și principiilor. Cugetul este deci subordonat acestei judecăți: dacă el este adevărat sau nu; și apelul cugetului numai la sinele său este nemijlocit opus la ceea ce el vrea să fie, regula unui mod de acțiune rațională, valabil universal în și pentru sine. Statul nu poate de aceea recunoaște cugetul în forma sa particulară, aceasta înseamnă ca cunoaștere subiectivă, tot atît de puțin pe cît în știință are valabilitate părerea subiectivă, asigurarea și apelul la o opinie subiectivă. Ceea ce în cugetul adevărat nu este despărțit, poate fi însă despărțit, și subiectivitatea determinantă a cunoașterii
177 și a voinței se poate separa de conținutul adevărat și se

poate pune pentru sine, coborînd conţinutul la o formă şi o pură aparenţă. Echivocul în ce priveşte cugetul stă deci în aceea că el presupune în semnificaţia acelei identităţi între cunoaşterea şi voinţa subiectivă şi adevăratul bine, şi el este astfel afirmat şi recunoscut ca ceva sfînt şi totodată ca reflecţia doar subiectivă a conştiinţei-de-sine în sine ; el are totuşi pretenţia la legitimarea care îi revine acelei identităţi însăşi numai prin conţinutul ei raţional, valabil în şi pentru sine. Punctului de vedere moral, aşa cum el este deosebit în acest tratat de cel etic (social), îi aparţine numai cugetul formal ; cel adevărat, a fost doar menţionat spre a indica deosebirea sa şi spre a înlătura greşeala posibilă, de a crede că aici unde nu e tratat decît cugetul formal ar fi vorba de cel adevărat care este conţinut în convingerea etică, care va veni numai pe urmă. Cugetul religios nu aparţine însă de loc acestui cerc.

**Adaus.** Cînd vorbim despre cuget, atunci putem gîndi cu uşurinţă că acesta, datorită formei sale care e interiorul abstract, ar fi deja în şi pentru sine veridicul. Dar cugetul, ca fiind ce e veridic, este această determinare a lui însuşi de a voi ceea ce este în şi pentru sine binele *(das Gute)* şi datoria. Aici însă nu avem de a face decît cu binele abstract şi cugetul este încă fără acest conţinut obiectiv, este numai certitudinea infinită a lui însuşi.

## § 138

Această subiectivitate, ca determinarea de sine abstractă şi pura certitudine numai a ei însăşi, d i z o l v ă deopotrivă, în sine, orice d e t e r m i n a ţ i i ale dreptului, datoriei şi al existenţei-în-fapt, după care ea este puterea c a r e j u d e c ă, determinînd numai din sine, pentru un conţinut, ceea ce este bun, şi totodată fiind puterea căreia binele, mai întîi numai [178] reprezentat şi doar t r e b u i n d să fie, îi datoreşte realitatea.

Conştiinţa de sine, care în genere a ajuns la această reflexie în sine, se ştie în aceasta ca una pe care nici o

determinație existentă sau dată nu poate nici nu trebuie să o atingă. Ca figură mai generală a istoriei (la Socrate, la stoici etc.) apare tendința de a căuta în interior, în sine, și de a cunoaște și determina din sine ce este drept și bun, în epoci în care ceea ce este socotit ca fiind drept și bun, în realitate și în moravuri, nu poate satisface o voință mai scrupuloasă ; cînd lumea dată a libertății i-a devenit infidelă, voința nu se mai regăsește în datoriile curente și trebuie să caute să cîștige armonia, care în realitate a fost pierdută numai în interioritatea ideală. Întrucît conștiința-de-sine și-a sesizat și a obținut astfel dreptul său formal, totul revine acum la a ști cum este constituit conținutul pe care ea și-l dă.

**Adaus.** Dacă considerăm mai de aproape această volatilizare și vedem că în acest concept simplu toate determinările se desfac și trebuie ca iarăși să plece de la el, apoi ea constă mai întîi în aceea că tot ce recunoștem ca drept și datorie poate să fie arătat de către gînd ca un neant, ca ceva mărginit, și nicidecum absolut. În schimb, subiectivitatea are dreptul așa cum ea dizolvă în sine orice conținut, să dezvolte din nou din sine acest conținut. Tot ce apare în domeniul etic este produs prin această activitate a spiritului. De altă parte ce lipsește acestui punct de vedere este că el este pur abstract. Dacă eu cunosc libertatea mea ca pe o substanță în mine, atunci eu sînt inactiv și nu acționez. Dacă trec însă la acțiuni, caut
179 principii, atunci recurg la determinări, și cerința este atunci ca acestea să fie derivate din conceptul voinței libere. Dacă este deci just de a dizolva dreptul și datoria în subiectivitate, este pe de altă parte nejust dacă acest fundament abstract nu se dezvoltă din nou. Numai în timpuri în care realitatea este o existență goală, fără spirit și susținere, poate să fie îngăduit individului de a se refugia din viața reală în viața interioară. Socrates s-a ridicat în timpul decăderii democrației ateniene ; el a dizolvat ceea ce exista în fapt și s-a retras în sine, spre a căuta acolo dreptul și binele. Și în timpul nostru se întîmplă mai mult sau mai puțin că respectul față de ceea ce subzistă nu mai este dat și că omul vrea să posede ce este valabil ca voință a sa, ca ceea ce este recunoscut de el.

## § 139

Conştiinţa de sine, în mijlocul vanităţii tuturor determinaţiilor, valabile de altă parte, şi în pura interioritate a voinţei, este tot atît de mult posibilitatea de a-şi lua ca principiu universalul-în-şi-pentru sine, cît şi aceea de a pune bunul plac, propria particularitate, deasupra universalului, şi de a o realiza prin acţiune — de a fi rău.

Cugetul, ca subiectivitate formală, este strict aceasta: de-a fi pe punctul de a se schimba în rău: în certitudinea de sine, existînd pentru sine, cunoscînd şi hotărînd pentru sine, ambele, moralitatea şi răul, au rădăcina lor comună.

Originea răului în genere stă în misterul, aceasta înseamnă în caracterul speculativ al libertăţii, în necesitatea ei de a ieşi din naturalitatea voinţii, şi de a fi, opusă ei, ca interioară. Această naturalitate a voinţii vine la existenţă ca contradicţie a ei însăşi şi ca în dezacord cu sine în această opoziţie, şi această particularitate a voinţei însăşi se determină mai departe ca fiind răul. Particularitatea există 180
anume numai ca ceva dedublat, aici opoziţia naturalităţii faţă de interioritatea voinţei care, în această opoziţie, este o fiinţă-pentru-sine doar relativă şi formală, care nu-şi poate lua conţinutul ei decît din determinările voinţei naturale, ale dorinţei, instinctului, înclinaţiei etc. Despre aceste dorinţe, instincte etc. se spune că ele pot fi bune dar şi rele. Dar, întrucît voinţa le ia în această determinare a contingenţei, pe care ele o au ca fiind naturale, şi prin aceasta forma pe care ea o are aici face ca particularitatea însăşi să fie determinaţie a conţinutului ei, voinţa devine astfel opusă universalităţii, ca obiectivitate interioară, binelui, care, o dată cu reflexia voinţei în sine şi cu conştiinţa cunoscătoare, intră în scenă ca fiind celălalt extrem faţă de obiectivitatea imediată, a simplului natural, şi deci această interioritate a voinţii este rea. Omul este de aceea rău în acelaşi timp atît în sine, adică prin natură, cît şi prin reflexia sa în sine, aşa încît nici natura ca atare (aceasta înseamnă dacă ea nu ar fi naturaleţă a voinţii care rămîne în conţinutul ei particu-

lar), nici reflexia care intră în sine, cunoaşterea în general, dacă ea nu s-ar ţine în acea opoziţie, nu sînt pentru sine răul. — De această latură, a necesităţii răului este legat, în mod tot atît de absolut, că acest rău este determinat ca aceea ce în mod neoesar nu trebuie să fie, aceasta înseamnă că el trebuie suprimat — nu că acel prim moment al scindării nu trebuie să apară, — el formează dimpotrivă diferenţa între animalul irațional şi om — dar că nu trebuie rămas în el şi particularitatea nu trebuie men-
181 ţinută ca esenţială în faţa universalului, că momentul trebuie depăşit ca fiind neant. Apoi, în această necesitate a răului, subiectivitatea este aceea care, ca infinitate a acestei reflexii, are în faţa ei această opoziţie, şi se găseşte în ea; dacă ea rămîne în ea, aceasta înseamnă dacă este rea, ea este deci pentru sine, se menţine ca singulară, şi este însuşi acest bun-plac. Subiectul individual ca atare are de aceea, în mod absolut, vina răului său.

**Adaus.** Certitudinea abstractă care se ştie pe ea însăşi ca fundament a tot, are în sine posibilitatea de a vrea universalul conceptului, dar şi pe aceea de a face ca principiu un conţinut particular şi de a-l realiza. Răului, care este aceasta din urmă, îi aparţine astfel totdeauna abstracţia certitudinii de sine şi numai omul, şi anume, întru cît el poate fi şi rău, este bun. Binele şi răul sînt neseparabile şi inseparabilitatea lor stă în aceea că conceptul îşi devine obiectiv, şi, ca obiect, el are nemijlocit determinarea diferenţii. Voinţa rea voieşte ceva opus universalităţii voinţei, cea bună din contră se comportă potrivit conceptului ei adevărat. Greutatea în întrebarea cum poate voinţa să fie şi rea vine obişnuit din faptul că gîndim voinţa numai în raport pozitiv faţă de ea însăşi şi că o reprezentăm ca pe ceva determinat, care este pentru el, ca fiind bincle. Dar întrebarea despre originea răului are acum un sens mai precis: cum ajunge, în pozitiv, negativul? Dacă în crearea lumii Dumnezeu este presupus ca fiind ce e absolut pozitiv, atunci ne putem învîrti cum vrem, negativul nu poate fi recunoscut în acest pozitiv; căci dacă vrem să admitem o îngăduinţă din partea lui Dumnezeu, un atare raport pasiv este ceva insufi-
182 cient şi care nu spune nimic. În reprezentarea mitologic-religioasă originea răului nu este concepută, aceasta înseamnă că Unul nu este recunoscut în celălalt, ci este dată numai o repre-

zentare a unei succesiuni şi a unei alăturări, aşa încît negativul vine pozitivului din afară. Aceasta nu poate însă mulţumi gîndul, care cere un temei şi o necesitate şi vrea să conceapă negativul ca avîndu-şi rădăcina în pozitiv însuşi. Soluţia acum, a felului cu conceptul sesizează aceasta, este cuprinsă deja în concept : dacă conceptul, sau, vorbind mai concret, ideea, are esenţial în sine faptul de a deosebi şi de a se pune ca negativ. Dacă rămînem numai la pozitiv, adică la bunul pur, care trebuie să fie bun în originaritatea lui, atunci aceasta este o determinare goală a intelectului, care ţine strîns un atare abstract şi unilateral, şi, prin aceea că el pune întrebarea, o ridică tocmai făcînd-o mai grea. Din punctul de vedere al conceptului însă, posivitatea este înţeleasă în sensul că ea este activitate şi diferenţiere a sa de ea însuşi. Răul are deci, ca şi binele, originea sa în voinţă, şi voinţa este în conceptul ei atît bună cît şi rea. Voinţa naturală este în sine contradicţia de a se deosebi de sine însăşi, de a fi pentru sine şi interioară. Dacă acum s-ar spune că răul conţine determinaţia mai precisă că omul este rău, întrucît el este voinţa naturală, aceasta ar fi opus reprezentării obişnuite, care gîndeşte tocmai voinţa naturală ca fiind nevinovată şi bună. Dar voinţa naturală stă în opoziţie cu conţinutul libertăţii, şi copilul, omul necultivat, care o au pe cea dintîi, sînt supuşi de aceea unui grad mai mic de responsabilitate. Cînd vorbim însă despre om, atunci nu ne gîndim la copil ci la omul conştient de sine ; cînd vorbim despre bine, înţelegem 183
cunoaşterea acestuia. Acum desigur naturalul este în sine nevinovat, nici bun nici rău, dar naturalul raportat la voinţă ca fiind libertate şi ca cunoaştere a acesteia, conţine determinaţia a ce nu este liber şi este în consecinţă rău. Întrucît omul vrea ceea ce este natural, acesta nu mai este simplu natural, ci negativul faţă de bine, ca concept al voinţei. — Dacă s-ar încerca însă să se spună că, deoarece răul stă în concept şi este necesar, omul ar fi fără vină cînd el îl alege, atunci trebuie replicat că hotărîrea omului este fapta proprie, fapta libertăţii sale şi a vinei sale. În mitul religios se spune că omul este asemenea lui Dumnezeu prin aceea că el are cunoaşterea binelui şi răului, şi asemănarea cu Dumnezeu este desigur dată, întrucît necesitatea nu este aici o necesitate a naturii, ci decizia este tocmai suprimarea acestei dualităţi a binelui şi a răului. Eu am, fiindcă binele ca şi răul stau înaintea mea, de ales între ele pot să mă decid pentru oricare şi să preiau pe unul sau pe altul

în subiectivitatea mea. Este deci natura răului ca omul să-l poată voi, dar nu trebuie în mod necesar să-l voiască.

## § 140

Întrucît conştiinţa-de-sine ştie să pună în evidenţă cu privire la scopul ei o latură *pozitivă* (§ 135) din cele pe care scopul le are cu necesitate, deoarece el aparţine proiectului acţiunii *concrete, reale*, conştiinţa-de-sine poate, în virtutea acesteia, ca a unei *datorii şi intenţii excelente*,
84 să afirme pentru *alţii* şi pentru *ea însăşi* ca bună acţiunea al cărei conţinut esenţial, negativ în acelaşi timp într-însa ca reflectat în sine, deci ca fiind conştient de universalitatea voinţii, stă în comparaţie cu aceasta — pentru alţii, atunci ea este *ipocrizie*, — pentru *ea însăşi*, atunci ea este vîrful încă mai înalt al *subiectivităţii care se afirmă ca fiind absolutul*.

Această ultimă formă, cea mai încurcată, a răului, prin care răul este transformat în bine şi binele în rău, în care conştiinţa se ştie ca fiind această putere şi de aceea drept absolută, este culmea superioară a subiectivităţii din punct de vedere moral, este forma în care răul s-a răspîndit în timpul nostru, şi anume prin filozofie, adică printr-o superficialitate a gîndului care a întors pe dos în acest chip un concept adînc, şi care-şi arogă numele de filozofie aşa cum dă răului numele de bine. Vreau să redau pe scurt în această observaţie principalele forme ale acestei subiectivităţi care au devenit cu totul curente.

*a)* În ce priveşte *ipocrizia* sînt conţinute în ea următoarele momente α) cunoaşterea adevăratului universal, fie doar în forma sentimentului de *drept* şi de *datorie*, fie în forma unei cunoaşteri şi recunoaşteri mai precise a lor. β) Voinţa *particularului* opunîndu-se acestui universal şi anume γ) ca cunoştinţă comparînd cele două momente, aşa încît pentru conştiinţa însăşi care voieşte voinţa sa particulară este determinată ca fiind răul. Aceste deter-

minaţii sînt expresia acţiunii făcute cu conştiinţă rea, nu încă ipocrizia ca atare. — Este o întrebare care a devenit foarte importantă într-un timp: dacă o acţiune este rea numai întrucît ea s-a făcut cu conştiinţă rea, aceasta înseamnă cu conştiinţa dezvoltată a momentelor date mai sus. — Pascal arată foarte bine (*Les Provinciales, 4^e lettre*) urmarea răspunsului afirmativ: *Ils seront tous damnés ces demi-pêcheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pêcheurs, pêcheurs endurcis, pêcheurs sans mélange, pleins et archevés,* 185 *l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner*.* — Dreptul subiectiv al conştiinţei de sine, că ea să cunoască acţiunea în determinarea în care aceasta este în şi pentru sine bună sau rea, nu trebuie gîndită ca intrînd în coliziune cu dreptul absolut al obiectivităţii acestei determinări, în felul că ambele, ca separabile, ar fi reprezentate ca indiferente şi contingente unul faţă de celălalt; raport care a fost pus la bază şi cu privire la întrebările de odinioară asupra graţiei eficiente. Răul este pe latura formală ce e mai propriu individului, întrucît este tocmai subiectivitatea sa care se pune strict pentru sine, şi astfel propria sa vină (vezi § 139 şi observaţiile la paragraful anterior), iar, pe latura obiectivă, omul este, conform conceptului său ca spirit, ceva raţional în genere şi are strict în el determinarea universalităţii care se cunoaşte pe sine. Înseamnă

---

* Pascal aduce aici şi rugămintea lui Hristos pe cruce pentru duşmanii săi Tată iartă-i, că ei nu ştiu ce fac; — o rugăminte zadarnică, dacă circumstanţa că ei nu au ştiut ce au făcut ar fi dat acţiunii lor calitatea de a nu fi rea, deci de a nu necesita iertare. La fel el citează părerea lui Aristotel (*Eth. Nicom.*, III, 2) care distinge dacă cel ce acţionează este οὐκ εἰδὼς sau ἀγνοῶν: în primul caz al neştiinţei, el acţionează neliber (această ignoranţă se raportă la circumstanţele exterioare). (Vezi mai sus, § 117) şi acţiunea nu trebuie să-i fie imputată. Dar în celălalt caz Aristotel spune „Oricare om rău nu recunoaşte ce trebuie făcut şi ce trebuie evitat şi tocmai această lipsă ( ἁμαρτία ) este aceea care face pe oameni nedrepţi şi în general răi. Necunoaşterea alegerii între bine şi rău nu face ca o acţiune să fie involuntară (să nu poată fi imputată), ci numai ca ea să fie rea. Aristotel avea desigur o privire mai adîncă asupra legăturii cunoaşterii şi voinţii decît aceea devenită curentă într-o filozofie plată care arată că necunoaşterea, sentimentul şi insuficienţa ar fi adevăratele principii ale acţiunii etice.

deci a nu-l trata după onoarea conceptului său dacă latura
186 binelui, şi prin urmare determinarea acţiunii sale rele ca fiind rea, ar fi separată din el şi aceasta nu i-ar fi imputată ca rea. Cît de precis sau în ce grad de claritate sau obscuritate conştiinţa a dezvoltat acele momente în diferenţierea lor către o cunoaştere, şi în ce măsură o acţiune rea a fost îndeplinită mai mult sau mai puţin cu un cuget formal rău, aceasta este latura mai indiferentă, privind mai mult empiricul.

*b)* A acţiona însă rău şi cu conştiinţă rea nu este încă ipocrizie: în aceasta se adaugă determinarea formală a neadevărului, aceea de a afirma, mai întîi, pentru alţii răul ca fiind bun şi de a se prezinta în genere, exterior, ca fiind bun, conştiincios, pios etc., ceea ce în acest fel este numai un artificiu al înşelării pentru alţii. Cel rău poate mai departe găsi în facerea de bine sau pietatea sa, în genere în motive bune, o justificare pentru el însuşi la rău, răsturnînd prin aceasta pentru sine răul în bine. Această posibilitate rezidă în subiectivitate care, ca negativitate abstractă, ştie că toate determinările îi sînt supuse şi vin de la ea.

*c)* În această invertire trebuie socotită mai întîi forma cunoscută ca probabilism. El pune ca principiu că o acţiune pentru care conştiinţa ştie să invoce un motiv bun oare-care, — fie acesta numai autoritatea unui teolog şi chiar dacă ea ştie că alţi teologi se depărtează încă mult de această judecată — este permisă, şi că cugetul poate fi sigur în această privinţă. Chiar în această reprezentare se găseşte încă această conştiinţă justă, că un atare temei şi autoritate nu dă decît probabilitate, deşi aceasta este suficientă pentru siguranţa cugetului; este admis astfel că
187 un motiv bun este doar de aşa fel încît pe lîngă el pot fi date alte motive cel puţin tot atît de bune. Se mai află aici încă această urmă de obiectivitate, că trebuie să existe un temei care să determine. Dat fiind însă că hotărîrea asupra binelui şi răului este rezemată pe multele bune temeiuri, între care sînt cuprinse şi acele autorităţi, dar că aceste temeiuri sînt atît de multe şi opuse, urmează de aici totodată că nu această obiectivitate, ci subiectivitatea este aceea care rămîne să decidă, — latură prin care preferinţa şi bunul plac sînt instituite ca hotărînd asupra bine-

lui şi răului iar eticul ca şi religiozitatea sînt îngropate. Dar faptul că propria subiectivitate este aceea căreia îi revine hotărîrea, aceasta nu este încă exprimat ca principiu, dimpotrivă, aşa cum a fost observat, se dă un temei ca fiind ceea ce decide ; probabilismul este în acest fel încă o formă a ipocriziei.

*d)* Treapta imediat superioară este că voinţa bună trebuie să constea în aceea, că ea vrea binele, această voinţă a binelui abstract urmează să fie suficientă, ba chiar să fie singura cerinţă pentru ca acţiunea să fie bună. Întrucît acţiunea, ca fiind voinţa determinată are un conţinut, că însă binele abstract nu determină nimic, rămîne rezervat subiectivităţii particulare să dea acestui bine determinarea şi împlinirea lui. După cum în probabilism, pentru acela care nu este el însuşi un *révérand père* învăţat, autoritatea unui atare teolog este cea prin care poate fi făcută subsumarea unui conţinut determinat sub determinarea generală a binelui, aici fiecare subiect este pus nemijlocit în demnitatea de a pune conţinutul în binele abstract, sau, ceea ce este acelaşi lucru, de a subsuma un conţinut sub un universal. În acţiunea ca fiind concretă în genere, acest conţinut este o latură printre cele multe pe care le are, laturi care pot chiar să-i dea predicatul de acţiune criminală şi rea. Acea determinare subiectivă a mea, a bine- 188
lui, este însă, în ce priveşte acţiunea, binele ştiut de mine, intenţia bună (§ 111). Apare astfel un contrast al determinărilor : după una, acţiunea este bună ; după altele, ea este însă criminală. Cu aceasta pare a se ivi şi întrebarea, în ce priveşte acţiunea reală, dacă intenţia ar fi într-adevăr bună. Dar că binele este intenţie reală, aceasta nu numai, în genere, poate, dar trebuie totdeauna să poată fi cazul din punctul de vedere în care subiectul are binele abstract ca principiu determinant. Ceea ce este lezat de către buna intenţie printr-o acţiune, care prin alte aspecte se determină ca fiind criminală şi rea, este desigur şi el bun şi s-ar părea că trebuie să ajungem să ne întrebăm care dintre aceste aspecte este cel mai esenţial. Dar această întrebare obiectivă nu poate fi pusă aici, sau mai degrabă subiectivitatea conştiinţei însăşi este aceea a cărei decizie constituie singură obiectivitatea. Esenţial

şi b u n au desigur aceeaşi semnificaţie ; primul este tot pe atît o abstracţie ca şi al doilea ; este bun ceea ce este esenţial în ce priveşte voinţa, şi esenţialul în această privinţă trebuie să fie tocmai faptul că o acţiune este determinată pentru mine ca fiind bună. Dar subsumarea unui conţinut, oricare ar fi el, sub b i n e, rezultă pentru sine, nemijlocit din aceea că acest bine abstract, fiindcă nu are nici un conţinut, se reduce numai la faptul de a reprezenta în genere ceva p o z i t i v, — ceva ce e valabil într-o oarecare privinţă şi care, în determinarea sa nemijlocită, poate fi luat şi ca un scop esenţial ; — de ex. să facă bine săracilor, să îngrijesc de mine, de viaţa mea, de familia mea etc. Apoi, după cum binele este abstractul, tot aşa şi răul este ce e lipsit de conţinut, primindu-şi determinarea sa de la subiectivitatea mea ; şi rezultă pe această latură şi scopul moral, de a urî şi extirpa răul nedeterminat. — Hoţia, lăşitatea, crima etc., au ca acţiuni, adică ca săvîrşite în genere de o voinţă subiectivă, în mod nemijlocit distincţia de a fi s a t i s f a c e r e a unei atare voinţe, deci de a fi ceva p o z i t i v, şi, spre a face din acţiune o acţiune bună, revine numai la aceasta : a cunoaşte această latură pozitivă ca fiind i n t e n ţ i a mea în această acţiune ; şi această latură este în ce priveşte determinarea acţiunii ca fiind bună cea e s e n ţ i a l ă, deoarece eu o cunosc ca fiind ce este bun în intenţia mea. Hoţia, spre a face bine celor săraci, furtul, fuga din luptă ca o datorie faţă de viaţa sa, spre a îngriji de familia sa (care în plus poate este şi săracă), crima din ură şi răzbunare, aceasta înseamnă spre a satisface sentimentul propriu al dreptului său, al dreptului în genere, şi sentimentul răutăţii celuilalt, al nedreptăţii lui faţă de mine sau de alţii, faţă de lume sau de popor în genere, prin distrugerea acestui om rău, care are răul însuşi în el, — distrugere prin care se aduce cel puţin o contribuţie la scopul desfiinţării răului, — sînt în acest mod transformate, graţie laturii pozitive a conţinutului lor, în intenţie bună şi prin aceasta într-o acţiune bună. Ajunge o c î t d e m i c ă cultură a intelectului spre a descoperi, ca şi acei teologi savanţi, o latură pozitivă pentru fiecare acţiune, şi prin aceasta un motiv bun şi o intenţie bună. — S-a spus astfel că nu există de fapt nici un o m r ă u, căci el nu vrea răul pentru rău, adică

nu vrea *purul negativ* ca atare, ci vrea totdeauna ceva *pozitiv*, astfel, din acest punct de vedere, un bine. În acest bine abstract, deosebirea dintre *bine* şi *rău* şi orice datorie reală au dispărut ; de aceea, a vrea doar simplu binele şi, într-o acţiune, a avea o intenţie bună, aceasta 190
este mai mult răul, întrucît binele este voit numai în această abstracţie şi prin aceasta *determinarea* sa este rezervată bunului plac al subiectului.

Aici îşi are locul şi propoziţia faimoasă : *scopul sfinţeşte mijloacele* — luat astfel, mai întîi, pentru sine, această expresie este banală şi nu spune nimic. Se poate replica în mod tot atît de nedeterminat că un scop sfînt sfinţeşte mijloacele, dar că un scop nedrept nu le sfinţeşte. Dacă scopul este drept, mijloacele sînt şi ele : aceasta este o exprimare tautologică, întrucît mijlocul este tocmai ceea ce nu există pentru sine, ci în virtutea unui altul, şi îşi găseşte în aceasta, în scop, determinarea şi valoarea sa, — *dacă anume el este într-adevăr un mijloc*. — Dar prin această propoziţie nu se înţelege sensul pur formal, ci se înţelege prin ea ceva mai determinat, anume că, în vederea unui scop bun, ar fi permis, ba ar fi chiar o datorie să întrebuinţezi ca mijloc ceva ce pentru sine nu este de loc un mijloc, să lezezi ceva ce pentru sine este sfînt, să faci aşadar dintr-o crimă un mijloc în vederea unui scop bun. Planează în acea propoziţie pe de o parte conştiinţa vagă a dialecticii *pozitivului* observată mai înainte în determinările izolate juridice sau morale, sau a propoziţiilor generale tot atît de nedeterminate ca : *nu trebuie să ucizi*, sau *trebuie să îngrijeşti de binele tău, de binele familiei tale*. Tribunalele, războinicii au nu numai dreptul, ci şi datoria de a ucide oameni, dar numai acolo unde este precis determinat ce calitate de oameni şi sub ce circumstanţe aceasta este permis şi este o datorie. Astfel trebuie ca şi binele meu şi binele familiei mele să fie puse în urma unor scopuri mai înalte şi sînt coborîte astfel la rangul de mijloace. Ceea ce se prezintă însă ca crimă nu este o astfel de universalitate 191
lăsată nedeterminată, care ar fi supusă încă unei dialectici, ci are deja delimitarea ei obiectivă, determinată. Ceea ce este acum opus unei atare determinări, în scopul care ar

trebui să ia crimei natura sa, scopul sfînt, nu este altceva decît părerea subiectivă despre ceea ce este bun şi mai bun. Este acelaşi lucru ce se întîmplă cînd voinţa rămîne la binele abstract, anume că orice determinare valabilă şi fiinţînd în şi pentru sine a binelui şi răului, a dreptului şi nedreptului, este suprimată şi că această determinare se atribuie sentimentului, reprezentării şi preferinţei individului. — Părerea subiectivă este proclamată în sfîrşit în mod expres ca regulă a dreptului şi a datoriei atunci cînd

*e)* convingerea care priveşte ceva ca fiind drept urmează să fie aceea prin care este determinată natura morală a unei acţiuni. Binele, pe care îl vrem, nu are încă nici un conţinut ; principiul convingerii conţine însă această precizare că subsumarea unei acţiuni sub determinarea binelui aparţine subiectului. Prin aceasta, chiar aparenţa unei obiectivităţi morale a dispărut cu totul. O asemenea doctrină este nemijlocit legată cu aşa-zisa filozofie, amintită de mai multe ori, care neagă posibilitatea cunoaşterii adevărului (şi adevărul spiritului care voieşte, raţionalitatea sa, întrucît el se realizează, sînt imperativele etice). Întrucît o atare filozofie prezintă cunoaşterea adevărului ca fiind o prezumpţie goală, zburînd pe deasupra cercului cunoaşterii, care nu e decît aparenţa, ea trebuie totodată să facă nemijlocit din aparenţă un principiu şi în ce priveşte acţiunea, şi să situeze astfel eticul în propria viziune despre lume a individului şi în convingerea sa particulară. Degradarea în care a căzut în acest fel filo-
192 zofia apare desigur întîi lumii ca un accident cu totul indiferent privind doar oţioasă trîncăneală şcolărească ; dar, în mod necesar, o atare concepţie se introduce în concepţia eticului ca într-o parte esenţială a filozofiei şi atunci numai apare în realitate şi pentru ea ce zace în aceste concepţii. — Prin răspîndirea concepţiei că convingerea subiectivă ar fi aceea prin care singură poate fi determinată natura etică a unei acţiuni, s-a întîmplat că dacă înainte s-a vorbit mult, astăzi se vorbeşte mult mai puţin despre ipocrizie; căci calificarea răului ca ipocrizie are ca bază faptul că anumite acţiuni sînt în şi pentru sine greşeli, vicii şi crime, că cel care le face le ştie în mod necesar ca fiind astfel, întrucît

el ştie şi recunoaşte principiile şi acţiunile exterioare ale pietăţii şi justiţiei chiar în aparenţa prin care el abuzează de ele ; sau, în ce priveşte răul în genere, era valabilă presupoziţia că este o datorie de a cunoaşte binele şi de a şti să-l distingi de rău. În orice caz însă domnea cerinţa absolută ca omul să nu comită o acţiune vicioasă şi criminală şi că aceasta trebuie să-i fie imputată, întrucît el este un om şi nu o vită. Dacă însă inima bună, intenţia bună şi convingerea subiectivă este arătată ca ceea ce dă acţiunilor valoarea lor, atunci nu mai există ipocrizie şi în genere nici un rău, căci ceea ce unul face, el ştie prin reflexia asupra bunelor intenţii şi a mobilelor acţiunii să-l prefacă în ceva bun şi este bun prin momentul c o n v i n g e r i i sale *. Astfel nu 193
mai există crimă şi viciu în şi pentru sine, şi, în locul culpabilităţii neturburate, francă şi liberă, înrăită, prezentată mai sus, a apărut conştiinţa perfectei justificări prin intenţie şi convingere. Intenţia mea spre bine, în ce priveşte acţiunea mea, şi convingerea mea despre ea că este bună, o f a c s ă f i e b u n ă. Întrucît va fi vorba de o apreciere şi judecare a acţiunii, trebuie în virtutea acestui principiu, ca făptuitorul să fie judecat numai după intenţia şi convingerea lui, după c r e d i n ţ a lui, — nu în sensul în care Hristos pretinde o credinţă în adevărul o b i e c t i v, aşa încît pentru acela care are o credinţă rea, adică o convingere rea prin conţinutul ei, şi judecata să fie rea, aceasta înseamnă potrivită acestui conţinut rău, — ci după credinţă în sensul f i d e l i t ă ţ i i c o n v i n g e r i i, dacă omul a rămas în acţiunea sa fidel convingerii sale, în sensul fidelităţii subiective, formale, care singură ar conţine ce e conform dato-

---

* „Nu mă îndoiesc cîtuşi de puţin că el se simte c o n v i n s despre aceasta. Dar cîţi oameni nu întreprind dintr-o asemenea convingere simţită nelegiuirile cele mai grave. Deci, dacă acest motiv poate totdeauna să scuze, atunci n u m a i e x i s t ă o j u d e c a t ă r a ţ i o n a l ă a s u p r a b i n e l u i şi r ă u l u i, a h o t ă r î r i l o r o n o r a b i l e sau de d i s p r e ţ u i t. Iluzia are atunci aceleaşi drepturi ca şi raţiunea, sau raţiunea nu mai are atunci nici un drept, nici o consideraţie valabilă ; vocea ei este nimicnicie : c e l c e d o a r n u s e î n d o i e ş t e, a c e l a s e g ă s e ş t e î n a d e v ă r.

Mă înfiorează urmările unei atare toleranţe, care ar fi exclusiv în avantajul raţionalului". F r. H. J a c o b i, către contele Holmer. Eutin, 5 august 1800, despre *Transformările religiei* a lui Gr. Stolberg (Brennus, Berlin, august 1802)

riei. — La acest principiu al convingerii, deoarece ea este determinată în acelaşi timp ca ceva subiectiv, trebuie să se strecoare şi gîndul posibilităţii unei erori, ceea ce implică astfel presupoziţia unei legi care este în şi pentru sine. Dar legea nu acţionează, numai omul real
194 este cel ce acţionează şi, în privinţa valorii acţiunilor omeneşti, conform acelui principiu, nu poate fi vorba decît de măsura în care omul a acceptat această lege în convingerea sa. Dacă însă nu acţiunile sînt acelea care trebuiesc judecate după această lege, adică să fie în genere măsurate după ea, atunci nu se mai vede de ce această lege trebuie să fie şi la ce ea ar servi. O atare lege este coborîtă la treapta de literă doar exterioară, de fapt devine un cuvînt gol, căci numai prin convingerea mea ea este transformată în lege, în ceva ce mă obligă şi mă leagă. — Că o astfel de lege are pentru sine autoritatea lui Dumnezeu, a statului, şi de asemenea autoritatea mileniilor în care ea a fost legătura în care se menţin şi au subzistenţă oamenii şi întreaga lor activitate şi soartă, — autorităţi care închid în ele o infinitate de convingeri ale indivizilor, — şi că eu îi opun acesteia autoritatea propriei mele convingeri (valabilitatea ei este autoritate, numai ca fiind convingerea mea subiectivă), acest orgoliu ce apare întîi ca monstruos este înlăturat prin principiul însuşi care ia ca regulă convingerea subiectivă. — Deşi acum, prin inconsecvenţa mai înaltă pe care o introduce raţiunea şi cugetul, care nu pot fi înlăturate printr-o ştiinţă frivolă şi o sofistică rea, este admisă posibilitatea unei erori, greşala este redusă, prin aceea că crima şi răul ar fi o eroare, la minimul ei. Căci a greşi este ceva omenesc; — Cine nu s-a înşelat despre aceasta sau aceea, dacă ieri la prînz eu am mîncat salată sau varză, şi asupra a nenumărate lucruri neimportante şi mai importante? Totuşi, diferenţa între ce e important şi neimportant cade, cînd totul revine doar la subiectivitatea convingerii şi la persistenţa
195 în ea. Acea inconsecvenţă superioară însă a posibilităţii unei greşeli, care vine din natura lucrului, se transformă prin întorsătura că o convingere rea nu este decît o eroare, în fapt, în altă inconsecvenţă, aceea a necinstei. Întîi trebuie ca convingerea să fie aceea pe care este situat eticul şi cea

mai înaltă valoare a omului ; ea este proclamată prin aceasta drept ce este mai înalt şi mai sfînt ; şi de cealaltă dată nu mai este vorba de nimic decît despre o eroare. Convingerea mea este ceva neglijabil şi accidental, propriu zis ceva exterior, care mi se poate întîmpla într-un fel sau altul. De fapt, faptul că eu sînt convins este ceva cu totul neglijabil ; dacă eu nu pot cunoaşte ceva adevărat, atunci este indiferent cum gîndesc şi îmi rămîne de gîndit acel bine gol, abstractul intelectului. — Rezultă de altfel, — spre a observa încă aceasta, — după acest principiu al justificării pe baza convingerii, consecinţa în ce priveşte modul de a acţiona a altora faţă de acţiunea mea, că ei procedează cu totul drept atunci cînd după credinţa şi convingerea lor ei consideră acţiunile mele drept o crimă ; — o consecinţă faţă de care eu nu numai că nu păstrez nici un avantaj, ci, din contra, sînt coborît doar din planul libertăţii şi al onoarei în situaţia lipsei de libertate şi a dezonoarei, anume în justiţia, care în sine este şi a mea, de a face experienţa doar a unei convingeri subiective străine, şi, în exerciţiul ei, de a mă considera doar tratat de către o putere străină.

*f)* În sfîrşit, forma cea mai înaltă în care această subiectivitate se concepe şi se exprimă în mod complet, este chipul care, cu un nume împrumutat lui Platon, s-a numit ironie : — căci numai numele este luat de la Platon, care îl întrebuinţa după un mod de a fi al lui Socrate, pe care acesta îl folosea într-o conversaţie personală împo- 196
triva înfumurării conştiinţei inculte şi sofistice, spre profitul ideii de adevăr şi dreptate, dar care trata în mod ironic numai acea conştiinţă, nu ideea însăşi. Ironia priveşte numai o comportare a conversaţiei faţă de persoane : fără orientarea personală, mişcarea esenţială a gîndului este dialectica şi Platon era atît de departe de a lua dialecticul pentru sine, sau chiar ironia drept cuvînt ultim şi drept ideea însăşi, încît din contră el cufunda şi termina mersul încoace şi încolo al gîndului şi mai ales al unei opinii subiective în substanţialitatea ideii *.

---

* Colegul meu decedat, profesorul Solger, a reluat anume expresia de ironie, propusă de d-l Friedrich von Schlegel într-o perioadă timpurie a carierii sale literare şi ridicată de el pînă la acea ex-

Vîrful suprem, de considerat încă aici, al subiectivi-
197 tăţii ce se concepe ca termen-ultim nu poate fi decît faptul de a se şti, în plus, ca ceea ce hotărăşte şi decide asupra adevărului, dreptului şi datoriei, care în formele anterioare
198 sînt deja date în sine. Aceasta constă deci în a cunoaşte în adevăr obiectivitatea morală, dar nu a te adînci în seriozitatea aceleia şi a acţiona plecînd de la ea, uitîndu-te pe tine şi renunţînd la tine, ci raportîndu-te la ea, să o ţii totodată departe de tine şi să te ştii pe t i n e ca fiind cel ce v r e a şi h o t ă r e ş t e aşa, şi care tot atît de bine poate să vrea

---

presie ultimă a subiectivităţii cunoscîndu-se pe sine ca supremă instanţă, dar simţul său mai just şi îndepărtat de o atare determinare şi înţelegerea sa filozofică a sesizat şi reţinut din ea cu deosebire latura adevăratului dialectic, pulsul punînd în mişcare considerarea speculativă. Eu nu pot găsi însă aceasta cu totul clar, nici să fiu de acord cu conceptele pe care acesta le dezvoltă în ultima sa lucrare, plină de conţinut, o *critică* dezvoltată asupra *prelegerilor* D-lui A u g u s t W i l h e l m v o n S c h l e g e l *în ce priveşte arta dramatică şi literatura. (Wiener Jahrbuch*, vol. VII, p. 90 şi urm.) „Adevărata i r o n i e, spune acolo Solger, p. 92, pleacă de la punctul de vedere că omul, atît timp cît trăieşte în această lume prezentă, îşi poate îndeplini misiunea, chiar în sensul cel mai înalt al termenului, numai în această lume. Totul prin ceea ce credem că d e p ă ş i m s c o p u r i l e f i n i t e este imaginaţie z a d a r n i c ă şi g o a l ă; şi ceea ce e mai înalt, este prezent pentru acţiunea noastră numai în f o r m a l i m i t a t ă, f i n i t ă". Aceasta este, înţeles corect, spus platonic şi foarte adevărat, în contra năzuinţei goale, amintită înainte, în infinitul a b s t r a c t. Faptul însă că ce e mai înalt se găseşte într-o f o r m ă f i n i t ă, mărginită, cum este eticul. — şi eticul este esenţial ca realitate şi acţiune, — aceasta este foarte diferit de acea că el ar fi un scop f i n i t. Forma concretă, forma finitului, nu ia conţinutului, eticului, nimic din substanţialitate şi din infinitatea pe care acesta o are în el însuşi. Se spune mai departe: „Şi tocmai de aceea c e l (ce e mai înalt) este în noi a t î t d e z a d a r n i c, cît şi partea cea mai neglijabilă din noi, şi el d i s p a r e î n m o d n e c e s a r c u n o i ş i c u s e n s i b i l i t a t e a n o a s t r ă z a d a r n i c ă, căci în adevăr el nu există decît aici, în Dumnezeu, şi în această ruinare el se transfigurează ca ceva divin, la care nu avem parte dacă nu ar fi dată o prezenţă imediată a acestui divin, care se manifestă tocmai în dispariţia realităţii noastre; dispoziţia însă în care acest divin iluminează nemijlocit situaţiile umane este ironia tragică". Nu ne-am opri la cuvîntul arbitrar de i r o n i e dar este ceva neclar în aceea că ce este s u p r e m ar fi ceea ce d i s p a r e o dată cu neantul nostru, şi că divinul se revelează abia în dispariţia realităţii noastre, cum este spus şi la p. 91: „vedem pe eroi înşelîndu-se în ce e mai nobil şi mai frumos în intenţiile şi sentimentele lor, nu numai în ce priveşte succesul, dar şi în ce priveşte i z v o r u l şi v a l o a r e a lor, ba ne ridicăm chiar prin c ă d e r e a a c e e s t e m a i b u n". Că prăbuşirea tragică a unor figuri de mare înăl-

sau să hotărască cu totul altceva. Voi luaţi în adevăr şi în mod onorabil o lege ca fiind în şi pentru sine; şi eu sînt alături de voi şi admit aceasta, dar sînt în plus mai departe ca voi, eu o depăşesc şi pot face aşa sau aşa. Nu lucrul însuşi este excelent, ci excelent sînt eu, şi eu sînt stăpîn asupra legii şi lucrului, sînt cel care, aşa cum îi place, se joacă numai cu ele, — şi în această conştiinţă ironică, în care eu las să se cufunde ce e mai înalt, mă bucur doar de mine. — Acest aspect nu este numai vanitatea oricărui conţinut etic al dreptului, datoriilor, legilor, — răul, şi anume răul în sine cu totul universal — ci el, mai adaugă şi forma vanităţii subiective, de a se şti pe sine însuşi ca această vanitate a oricărui conţinut, şi, în această cunoaştere, de a se şti pe sine ca absolut. — În ce măsură această absolută complezenţă cu sine nu rămîne o idolatrizare singuratică a sa însăşi, ci poate constitui şi o comunitate a cărei legătură şi substanţă sînt de pildă asigurarea reciprocă asupra conştiinciozităţii, a bunelor intenţii, bucuria acestei purităţi mutuale, în special însă delectarea în splendoarea acestei cunoştinţe şi exprimări de sine şi în splendoarea acestei griji şi răsfăţări, — în ce măsură ceea ce a fost numit suflet frumos, subiectivitatea mai mobilă stingîndu-se în vanitatea oricărei obiectivităţi şi prin

---

time morală (căci căderea justă a unor pure canalii sau criminali, ca de exemplu eroul dintr-o tragedie modernă, *Vina*, are doar un interes poliţist, dar nici unul pentru arta adevărată despre care este vorba aici) nu poate interesa, înălţa şi împăca cu sine însăşi decît dacă asemenea figuri apar unele faţă de altele cu puteri etice diferite, tot atît de justificate, care dintr-o nenorocire intră în conflict şi astfel prin această opoziţie au o vină faţă de ceva moral din care apare dreptatea şi nedreptatea ambelor, şi astfel adevărata idee etică, curăţită şi triumfătoare asupra acestei unilateralităţi, apare în acest fel împăcată în noi, aşa încît nu ce este mai înalt în noi e ceea ce se prăbuşeşte şi noi ne ridicăm nu prin decăderea a ce e mai bun, ci din contra prin triumful adevărului; că acesta este interesul adevărat, pur etic, al tragediei antice (în cea romantică, această determinare suferă încă o altă modificare) am arătat-o în *Fenomenologia spiritului*. Dar ideea etică, fără acea nenorocire a conflictului şi a căderii indivizilor prinşi în această nenorocire, este reală şi actuală în lumea etică, şi că acest bine suprem să nu se prezinte în realitatea lui ca un neant, aceasta este ce urmăreşte şi produce existenţa etică reală, statul, şi este ceea ce conştiinţa de sine etică posedă, intuieşte şi cunoaşte în el, şi ceea ce cunoaşterea care gîndeşte concepe.

aceasta în realitatea ei însesi, și încă alte forme sînt înrudite cu etapa considerată, — lucrul acesta l-am analizat în *Fenomenologia spiritului* din care întreg capitolul C u g e t u l
190 *(das Gewissen)* poate fi comparat, în special în ce privește trecerea la o etapă superioară, definită acolo de altfel în alt mod.

**Adaus.** Reprezentarea poate merge mai departe și să-și răstălmăcească voința rea, în aparență a binelui. Dacă ea nu poate schimba răul după natura lui, ea poate totuși să-i împrumute acestuia aparența că ar fi binele. Căci fiecare acțiune are ceva pozitiv, și întrucît determinarea binelui față de rău se reduce deopotrivă la ce e pozitiv, eu pot afirma acțiunea, în raport cu intenția mea, ca fiind bună. Deci nu numai în conștiință, ci și pe latura pozitivă răul stă în legătură cu binele. Dacă conștiința de sine prezintă numai pentru alții acțiunea ca fiind bună, această formă este i p o c r i z i a, dacă ea ajunge însă să afirme fapta pentru sine însăși ca fiind bună, atunci aceasta constituie vîrful și mai înalt al subiectivității ce se știe ca un absolut, pentru care binele și răul în și pentru sine a dispărut și care poate să prezinte drept bine ceea ce ea vrea sau poate. Acesta este punctul de vedere al sofisticei absolute, care se proclamă ca dătătoare de legi și raportă diferența dintre bine și rău la bunul său plac. În ceea ce privește acum i p o c r i z i a, ei îi aparțin de exemplu mai ales ipocriții religioși (T a r t u f f i i) care se supun tuturor ceremoniilor și pot fi și pentru sine oucernici, de cealaltă parte însă fac tot ceea ce vor. Astăzi se vorbește mult mai puțin despre ipocriți, deoarece pe de o parte această învinuire pare a fi prea dură, pe de altă parte însă pentru că ipocrizia a dispărut mai mult sau mai puțin în forma ei nemijlocită. Această minciună goală, această acoperire a binelui a devenit astăzi prea transparentă ca să nu poți să o străpungi cu privirea, și separarea prin care se pune
200 binele de o parte, răul de partea cealaltă, nu mai este atît de prezentă, de cînd cultura care a progresat a făcut oscilante determinările opuse. Forma mai fină, în schimb, pe care a luat-o astăzi ipocrizia este p r o b a b i l i s m u l, care constă în acea că se încearcă a se face reprezentabilă o infracțiune ca ceva bun pentru propria conștiință. Ea nu poate apărea decît acolo unde ce este moral și bun este determinat de o autoritate, așa încît sînt date, spre a afirma răul drept bine, tot atîtea autori-

tăţi ca şi temeiuri. Teologii cazuistici, în special iesuiţii, au prelucrat atare cazuri de conştiinţă şi le-au înmulţit la infinit.

Întrucît aceste cazuri pot fi aduse la cea mai înaltă subtilitate, apar multe coliziuni şi opoziţiile binelui şi răului devin atît de şovăelnice, încît în raport cu cazul particular ele se arată ca reversibile. Ceea ce este cerut, este numai p r o b a b i l u l, adică ceea ce se apropie de bine şi care poate fi acoperit cu un motiv oarecare sau cu o autoritate oarecare. Acest punct de vedere are deci determinarea caracteristică că el nu conţine decît ceva abstract, iar conţinutul concret este prezentat ca ceva neesenţial care este lăsat mai degrabă purei opinii. Astfel cineva poate să fi comis o crimă şi totuşi să fi voit binele. Dacă, de exemplu, este omorît un om rău, atunci poate fi invocat ca latură pozitivă că am vrut a ne împotrivi răului şi a-l micşora. Progresul mai departe de la probabilism este că nu mai e vorba de referirea la autoritate şi la afirmarea unui altul, ci la referirea la subiectul el însuşi, aceasta înseamnă convingerea l u i, şi că ceva nu poate fi bun decît prin e a. Ceea ce lipseşte aici este că trebuie să te raportezi doar la convingere şi că nu mai există un drept fiinţînd în şi pentru sine, pentru care această convingere nu ar fi decît forma. Nu este desigur indiferent dacă fac ceva din obişnuinţă sau datină, sau 20
pătruns de adevărul acesteia, dar adevărul obiectiv este şi el deosebit de convingerea mea ; căci aceasta din urmă nu are de loc deosebirea dintre bine şi rău, dat fiind că convingerea este totdeauna convingere şi rău nu ar fi decît aceea despre ce nu sînt convins. Întrucît acest punct de vedere este unul suprem, că el şterge binele şi răul, se admite totodată că acest suprem ar fi şi el supus erorii, şi, în această măsură, coborît din înălţimea sa, el va fi iarăşi contingent şi nu pare a merita nici o considerare. Această formă este deci i r o n i a, conştiinţa că cu atare principiu al convingerii nu am ajuns departe şi că în acest criteriu suprem nu domneşte decît bunul plac. Acest punct de vedere a plecat propriu zis din filozofia lui F i c h t e, care proclama Eul ca fiind absolutul, aceasta înseamnă ca fiind certitudinea absolută, ca egoitatea *(Ichheit)* universală care, prin dezvoltarea ulterioară, trece în obiectivitate. Despre Fichte nu se poate propriu zis spune că în domeniul practicului el ar fi transformat bunul plac al subiectului în principiu ; dar, mai tîrziu, în sensul egoităţii particulare, F r i e d r i c h v o n S c h l e g e l a prezentat acest particular însuşi în ce priveşte

binele şi frumosul drept Dumnezeu, aşa încît binele obiectiv nu ar fi decît o creaţie a convingerii mele, nu dobîndeşte un suport decît prin mine, şi că eu, ca domn şi stăpîn, îl pot face să apară sau să dispară. În timp ce mă comport faţă de ceva obiectiv, el a şi pierit pentru mine, şi astfel plutesc peste un spaţiu imens chemînd la viaţă şi distrugînd chipuri *(Gestalten)*. Acest punct de vedere cel mai înalt al subiectivităţii poate apărea numai într-un timp de civilizaţie înaltă, în care seriozitatea credinţii s-a pierdut şi nu-şi mai are esenţa sa decît în vanitatea tuturor lucrurilor.

202

## TRECERE DE LA MORALITATE LA ETIC

### § 141

Pentru Bine, ca fiind universalul substanţial al libertăţii, dar încă abstract, sînt cerute deopotrivă determinări în genere şi principiul acestora, care să fie identic cu el, după cum pentru cuget, principiul numai abstract al determinării, sînt cerute universalitatea şi obiectivitatea determinărilor sale. Ambii temeni, fiecare ridicat astfel pentru sine la totalitate, devin nedeterminatul ce trebuie determinat. — Dar integrarea celor două totalităţi relative în identitatea absolută este deja împlinită în sine, întrucît tocmai această subiectivitate a purei certitudini de sine, dispărînd pentru sine în vanitatea ei, este identică cu universalitatea abstractă a Binelui. — Identitatea, astfel concretă, a Binelui şi a voinţei subiective, adevărul acestora, este eticul (moralitatea obiectivă).

Detaliul în privinţa unei atare treceri a conceptului se face înţeles în Logică. Aici numai atît : că natura limitatului şi a finitului, — şi atare sînt aici Binele abstract, trebuind numai să fie, şi subiectivitatea tot atît de abstractă, trebuind numai să fie bună, — are în ei

înşişi opusul ei: binele, realitatea lui, şi subiectivitatea (momentul realităţii eticului), binele, — dar care ca unilaterali, nu sînt încă puşi drept ceea ce sînt în sine. Acest fapt-de-a-fi-pus ei îl ating în negativitatea lor, în aceea că, aşa cum ei se constituie pentru sine unilateral ca totalitate, fiecare netrebuind să aibă în el ceea ce în sine este în el (binele, fără subiectivitate şi determinare, şi, de altă parte, determinantul, subiectivitatea fără existenţa în sine), ei se suprimă şi prin aceasta se reduc la momente, la momente ale conceptului, care se arată ca fiind unitatea lor, şi care a căpătat realitate tocmai prin 203
această punere a momentelor sale, şi este acum ca idee, — concept care şi-a dezvoltat determinările ca realitate şi care totodată, în identitatea lor, este ca esenţa fiinţînd în sinea lor. — Existenţa libertăţii, care era era nemijlocit ca fiind dreptul, este determinată în reflexia conştiinţei-de-sine ca fiind Binele; al treilea pas, aici, în devenirea lui, ca fiind adevărul acestui bine şi al subiectivităţii, este deci deopotrivă adevărul acesteia şi al dreptului. — Eticul este dispoziţie subiectivă, dar a dreptului fiinţînd în sine; că această idee este adevărul conceptului de libertate, aceasta nu poate fi ceva presupus, luat din sentiment sau din oricare altă parte, ci — în filozofie — poate fi numai ceva dovedit. Această deducţie a lui este conţinută numai în aceea că dreptul şi conştiinţa de sine morală se arată, în ele înseşi, ca revenind în această idee, ca rezultat al lor. — Aceia ce cred că se pot dispensa în filozofie de demonstraţie şi deducţie arată că sînt încă departe de primul gînd despre ce este filozofia, şi pot altundeva să vorbească, dar în filozofie nu au drept să vorbească acei ce vreau să vorbească fără concept.

**Aadaus.** Ambelor principii pe care le-am considerat pînă acum, Binele abstract atît cît şi cugetul, le lipseşte opusul lor: binele abstract se volatilizează în ceva cu totul lipsit de putere, în care eu pot aduce orice conţinut, iar subiectivitatea spiritului nu este mai puţin lipsită de conţinut, cînd semnificaţia obiectivă îi scapă. Se poate deci naşte dorinţa către o obiectivitate, în care omul se înjoseşte mai bine la condiţia de servitor şi la o dependenţă totală, numai să scape de chinul goliciunii 204
şi al negativităţii. Dacă de curînd unii protestanţi au trecut la

biserica catolică, aceasta s-a întîmplat fiindcă şi-au găsit interiorul lor lipsit de conţinut şi că s-au agăţat de ceva solid, de un suport, o autoritate, chiar dacă nu tăria gîndului era aceea pe care o dobîndeau. Unitatea binelui subiectiv şi a celui obiectiv fiinţînd în şi pentru sine este e t i c u l *(die Sittlichkeit)* şi în el este realizată potrivit conceptului împăcarea. Căci, dacă moralitatea este forma voinţei în genere pe latura subiectivităţii, eticul nu este numai forma subiectivă şi determinarea de sine a voinţii, ci este faptul de a avea conţinut conceptul ei, anume libertatea. Ceea ce ţine de drept şi morală nu poate exista pentru sine, şi ele trebuie să aibă eticul ca suport şi ca bază, căci dreptului îi lipseşte momentul subiectivităţii, pe care morala îl are singur iarăşi numai pentru ea, şi astfel ambele momente nu au pentru sine nici o realitate. Numai infinitul, ideea, este reală; dreptul există numai ca ramură a unui întreg, ca o plantă ce se caţără pe un pom în şi pentru sine solid.

PARTEA A TREIA

# ETICUL

## § 142

Eticul este I d e e a  l i b e r t ă ț i i, ca fiind binele viu, care își are în conștiința-de-sine știința, voința și, prin acțiunea acesteia, realitatea sa, așa cum conștiința-de-sine își are în ființa eticului fundamentul în-și-pentru-sine al său și scopul de care este mișcată, — c o n c e p t u l  l i b e r t ă ț i i  d e v e n i t  l u m e  p r e z e n t ă  ș i  n a t u r ă  a  c o n ș t i i n ț e i - d e - s i n e.

## § 143

Întrucît unitatea aceasta a c o n c e p t u l u i voinței și a ființei sale faptice, care este voința particulară, este știință, conștiința distincției acestor momente ale Ideii este prezentă, însă în felul că acum fiecare din ele este pentru sine însuși totalitatea Ideii și are Ideea drept temelie și conținut.

## § 144

α) Eticul obiectiv, care ia locul binelui abstract, este, în virtutea subiectivității, ca f o r m ă  i n f i n i t ă, substanța

concretă. Ea pune de aceea distincții în sine, care sînt deci determinate prin concept, și prin care eticul dobîndește un conținut solid, necesar pentru sine, constituind o subzistență înălțată deasupra opiniei și capriciului subiectiv, — legile și orînduielile ființînd-în-și-pentru-sine.

**Adaus.** În întregul etosului este prezent deopotrivă mo-
206 mentul obiectiv ca și cel subiectiv : ambele însă nu sînt decît forme ale eticului. Binele este aici substanță, adică împlinire a obiectivului cu subiectivitatea. Privind eticul din punctul de vedere obiectiv, putem spune că omul ca om etic este inconștient de sine. În sensul acesta declară Antigona că nimeni nu știe de unde ne vin legile ; că ele sînt veșnice : ceea ce înseamnă că ele sînt porunca ființînd în și pentru sine, porunca decurgînd din natura lucrului însuși. Dar, nu mai puțin, substanțialul acesta posedă totodată conștiință, deși acesteia îi revine totdeauna doar rolul unui moment.

## § 145

Faptul că el este sistemul acestor determinări ale Ideii dă eticului caracterul lui rațional. El este în felul acesta libertatea, adică voința ființînd în și pentru sine, ca alcătuind elementul obiectiv, un cerc al necesității, ale cărui momente sînt puterile etice care guvernează viața indivizilor și își au în aceștia, ca accidente ale lor, reprezentarea, forma sub care ele apar și realitatea.

**Adaus.** Deoarece determinările etice constituie conceptul libertății, ele alcătuiesc substanțialitatea, adică esența universală, a indivizilor, care sînt în raport cu ea numai ceva accidental. Dacă individul este sau nu, aceasta pentru etosul obiectiv este tot una, el fiind numai permanentul și puterea care guvernează viața indivizilor. De aceea eticul a fost înfățișat

popoarelor ca fiind justiția veșnică, sub forma zeităților ființînd în și pentru sine, în fața cărora agitația deșartă a individzilor rămîne doar un joc al valurilor.

## § 146

β) Substanța în această conștiință-de-sine reală a ei se cunoaște pe sine, este prin urmare obiect de cunoaștere. Pentru subiect, substanța etică, legile și puterile ei au pe de o parte, ca obiect, raportul față de el, de a fi, în sensul cel mai înalt al independenței, — o autoritate și o putere absolută, infinit mai solidă decît ființa naturii.

Soarele, luna, munții, rîurile, în genere obiectele naturii care ne înconjoară sînt, ele au pentru conștiință autoritatea, nu numai de a fi, în genere, ci și de a poseda o natură particulară, pe care conștiința o recunoaște, orientîndu-se după ea în comportarea sa față de ele, în îndeletnicirea cu ele și în folosința lor. Autoritatea legilor etice este infinit mai înaltă, fiindcă lucrurile naturii înfățișează raționalitatea numai în modalitatea ei cu totul exterioară și singulară, ascunzînd-o sub forma accidentalului.

## § 147

Pe de altă parte, ele nu sînt pentru subiect cevastrăin, ci subiectul aduce mărturia spiritului despre el, ca alcătuind propria sa esență, în care el își are sentimentul demnității sale și în care el trăiește ca în elementul său nedespărțit de sine, — un raport care este nemijlocit mai identic decît însăși credința și încrederea.

Credința și încrederea aparțin începutului reflexiei și presupun o reprezentare și o distincție prealabilă; — așa de pildă, cum este altceva, a crede în religia păgînă și a fi păgîn. Acel raport, sau mai degrabă acea identitate lipsită de raport, în care eticul este pulsul real al conștiinței-de-sine,

se poate preface, fără îndoială, într-un raport de credință și de convingere, și mai departe într-unul mijlocit prin reflexie ulterioară, într-o evidență bazată pe temeiuri, care se pot naște și din scopuri particulare, din interese și considerații, din teamă și din speranță, sau din presupoziții istorice. Cunoașterea adecvată a acestora ține însă de concept și de cugetare.

## § 148

206 Ca determinări substanțiale, ele constituie pentru individ, — care se distinge de ele ca find subiectiv și în sine nedeterminat, sau determinat în mod particular, și care prin urmare se află în raport față de ele, ca față de substanțialul său, — datorii, care sînt o legătură pentru voința sa.

Teoria etică a datoriilor, adică așa cum este ea în chip obiectiv, nu cum ar urma să fie cuprinsă în principiul gol al subiectivității morale, care dimpotrivă nu determină nimic (§ 134) — este așadar dezvoltarea sistematică a sferei necesității etice, care va urma în această a treia parte a lucrării noastre. Deosebirea acestui mod de prezentare, de forma unei teorii a datoriilor, stă numai în faptul că, în ceea ce urmează, determinările etice apar ca fiind raporturi necesare, expunerea rămînînd aici și nemaiadăugînd în plus, după fiecare din ele, concluzia că așadar pentru om determinația aceasta este o datorie. — O teorie a datoriilor, în măsura în care ea nu este știință filozofică, își ia materialul din raporturi date în fapt, și arată legătura acestui material cu reprezentările noastre proprii, cu principiile și gîndurile, scopurile, pornirile și simțirile cele mai generale, la care poate adăuga drept temei consecințele fiecărei datorii, în raport cu celelalte raporturi etice, ca și asupra bunei stări și a opiniei. O teorie imanentă și consecventă a datoriilor însă nu poate fi nimic altceva decît dezvoltarea raporturilor, care în virtutea Ideii libertății sînt necesare și de aceea reale în întreaga lor sferă, în stat.

## § 149

Drept l i m i t a r e, legătura datoriei poate apărea numai față de subiectivitatea nedeterminată, adică față de libertatea abstractă, și față de pornirile voinței naturale, sau ale voinței morale care își determină binele ei nedeterminat după bunul ei plac. Individul însă găsește în datorie dimpotrivă l i b e r a r e a sa, pe de o parte de atîrnarea în care el se află cînd e stăpînit de pură pornire naturală, precum și de apăsarea sub care el se află ca particularitate subiectivă, în reflexiunile morale privitoare la ce trebuie și ce e cu putință ; pe de altă parte, de subiectivitatea nedeterminată, care nu ajunge la ființare faptică și la determinația obiectivă a acțiunii, rămînînd î n s i n e și ca o irealitate. În datorie, individul se liberează, ridicîndu-se la libertate substanțială. 209

**Adaus.** Datoria limitează numai arbitrarul subiectivității și lovește numai în binele abstract la care se oprește subiectivitatea. Cînd oamenii spun : vrem să fim liberi, lucrul acesta înseamnă la început numai : voim să fim liberi în chip abstract, și orice determinare și articulare în stat, e luată drept o limitare a acestei libertăți. În măsura aceasta, datoria nu este limitarea libertății, ci doar a abstracției acesteia, adică a lipsei de libertate : ea este ridicare la esență, dobîndirea libertății afirmative.

## § 150

Eticul întrucît se reflectă în caracterul individual ca atare, determinat de natură, constituie v i r t u t e a, care, dacă ea nu manifestă decît simpla conformare a individului la datoriile decurgînd din raporturile în care se află, este p r o b i t a t e.

C e trebuie să facă omul, c a r e sînt datoriile pe care trebuie să le îndeplinească, pentru a fi virtuos este, într-o comunitate etică, lesne de spus, — el nu are nimic altceva

de făcut decît ceea ce îi este indicat, cerut şi cunoscut, în raporturile sale. Probitatea este universalul care poate fi pretins de la el, parte pe temei juridic, parte pe temei etic. Pentru punctul de vedere al moralităţii ea apare însă uşor
120 ca ceva subordonat, dincolo de care trebuie să pretindem, de la noi şi de la alţii, ceva mai mult; căci mania de a fi ceva particular nu se mulţumeşte cu ceea ce este în şi pentru sine, cu ce este universal; ea îşi găseşte numai într-o excepţie conştiinţa singularităţii. — Aspectele deosebite ale probităţii pot fi numite tot atît de bine virtuţi, căci ele sînt în aceeaşi măsură proprietate — deşi, în comparaţie cu alţii, nu particulară — a individului. Vorba însă despre virtute în genere este vecină cu declamaţia goală, întrucît în ea nu e vorba decît de ceva abstract şi nedeterminat, şi pe deasupra, cu argumentele şi descrierile ei, ea se îndreaptă doar către individ, ca pură voinţă arbitrară şi preferinţă subiectivă. Într-o situaţie etică deja prezentă, în care raporturile sînt complet dezvoltate şi realizate, adevărata virtute îşi are locul şi realitatea ei numai în împrejurări extraordinare şi în conflictele acelor raporturi;— în adevărate conflicte, căci reflexia morală îşi poate făuri pretutindeni conflicte, pentru a-şi da conştiinţa particularităţii sale şi a sacrificiilor pe care le face. În starea nedezvoltată a societăţii şi a vieţii publice, apare de aceea mai mult forma virtuţii ca atare, deoarece aici eticul şi realizarea sa constituie mai mult o preferinţă individuală, natura genială specifică a individului, — cum au şi înţeles cei vechi, atribuind virtute cu deosebire lui Hercule. Tot astfel, în statele vechi, deoarece în ele eticul nu ajunsese la sistemul liber al unei dezvoltări şi obiectivităţi independente, genialitatea specifică a indivizilor era chemată să înlocuiască lipsa aceasta. — Teoria virtuţilor, în măsura în care ea nu este doar o teorie a datorilor, ci îmbrăţişează parti-
211 cularul caracterului, întemeiat pe determinaţiile naturii, va fi aşadar o istorie spirituală a naturii *(eine geistige Naturgeschichte)*. — Întrucît virtuţile sînt eticul în aplicaţia lui la particular, şi pe această latură subiectivă ele sînt nedeterminate, intervine pentru determinarea lor consideraţia cantitativă, aceea de mai mult sau mai puţin; studierea lor atrage deci pe aceea a lipsurilor sau păcatelor ce li se opun, — ca la Aristotel, de pildă, care, cu judecata

lui justă, definea virtutea particulară ca fiind poziția de mijloc între un prea mult și un prea puțin. — Același conținut care ia forma de datorii și apoi de virtuți, are totodată forma de porniri naturale (§ 19, remarca). Și acestea au același conținut ca bază a lor, fiindcă însă într-însele el aparține încă voinței nemijlocite și simțirii naturale, și nu s-a dezvoltat pînă la determinația eticului, ele nu au în comun cu conținutul datoriilor și virtuților decît obiectul abstract, care fiind lipsit în sine însuși de determinații, nu cuprinde pentru ele limita între bine și rău, — adică ele sînt, potrivit abstracției pozitivului, bune, și invers, potrivit abstracției negativului, rele (§ 18).

**Adaus.** Cînd un om săvîrșește cutare sau cutare acțiune etică, el nu este numaidecît virtuos, — virtuos în schimb el este atunci cînd felul acesta de conduită este o constantă a caracterului său. Virtutea este mai mult virtuozitate etică, și dacă în ziua de astăzi nu se vorbește de virtute atît de mult ca altădată, aceasta își are temeiul în faptul că eticul nu mai constituie în aceeași măsură forma proprie unui individ particular. Francezii mai cu seamă sînt poporul care vorbește mai mult de virtute, deoarece la ei individul este în primul rînd expresia singularității și a unui mod de acțiune ținînd de natură. Germanii în schimb sînt mai mult înclinați spre cugetare, și la ei același conținut dobîndește forma universalității. 212

## § 151

În identitatea lui simplă cu realitatea indivizilor, eticul apare însă ca fiind modul general de a acționa al acestora — obicei *(Sitte)*, — deprindere a eticului, ca o a doua natură care este pusă în locul primei voințe, pur naturale, și constituie sufletul imanent, semnificația și realitatea existenței lor faptice, — spiritul viu și prezent ca o lume, a cărui substanță abia în felul acesta este ca spirit.

**Adaus.** Așa cum natura își are legile ei, așa cum animalul, arborii, soarele își îndeplinesc legea lor, în același fel aparține spiritului libertății, obiceiul *(die Sitte)*. Ceea ce drep-

tul şi morala nu sînt încă, aceasta este obiceiul, — anume spirit. Căci în drept, particularitatea nu este încă particularitate a conceputului, ci numai a voinţei naturale. Tot astfel, pe poziţia moralităţii, conştiinţa-de-sine încă nu este conştiinţă spirituală. Este vorba aici numai de valoarea subiectului în sine însuşi, — cu alte cuvinte subiectul care se decide către bine, împotriva răului, are încă forma arbitrarului. Aici în schimb, în planul etic, voinţa se află ca voinţă a spiritului şi ea are un conţinut substanţial corespunzător sieşi. Pedagogia este arta de a da oamenilor caracter etic : ea consideră pe om ca fiinţă naturală şi arată drumul pentru a-l naşte din nou, pentru a preface prima lui natură într-o a doua, spirituală, astfel încît spiritualul acesta să devină în om d e p r i n d e r e. În deprindere dispare opoziţia voinţei naturale şi a celei subiective, lupta subiectului este frîntă, şi în măsura aceasta eticului îi aparţine în mod necesar deprinderea, aşa cum ea aparţine şi gîndirii filozofice, întrucît aceasta cere ca spiritul să fie educat să
213 reziste năzărirîlor arbitrare, ca acestea să fie frînte şi biruite, pentru ca gîndirea raţională să aibă drum liber. Totodată omul moare şi datorită deprinderii, adică atunci cînd s-a obişnuit deplin cu viaţa, cînd a devenit sufleteşte şi trupeşte obtus şi a dispărut opoziţia între conştiinţa subiectivă şi activitatea spirituală, — căci activ este omul numai în măsura în care el are încă ceva de atins, şi voieşte să se producă şi să se afirme în raport cu acest ţel. Cînd lucrul acesta a fost îndeplinit, pulsul vieţii scade şi activitatea dispare, şi lipsa de interes care urmează îndată înseamnă moarte spirituală sau fizică.

## § 152

S u b s t a n ţ i a l i t a t e a e t i c ă şi-a dobîndit în felul acesta d r e p t u l ei, iar acesta v a l a b i l i t a t e a lui, întrucît într-însa voinţa arbitrară şi conştiinţa morală a individului, ca existînd pentru sine şi constituind un pol opus în faţa eticului, au dispărut ; în adevăr, caracterul etic cunoaşte drept scop al său, de care este mişcat, universalul nemişcat, dar deschis către raţionalitate reală în determinaţiile sale ; el îşi recunoaşte demnitatea precum şi întreaga subzistenţă a scopurilor particu-

lare ca întemeiate în universal şi reale într-însul. Subiectivitatea este ea însăşi forma absolută şi realitatea existentă a substanţei, iar deosebirea subiectului de aceasta, ca constituind obiectul, scopul şi puterea lui, este numai deosebire a formei, tot atît de nemijlocit dispărută.

Subiectivitatea, care constituie terenul existenţei pentru conceptul libertăţii (§ 106) şi care pe poziţia morală se află încă în distincţia faţă de acest concept al ei, este în domeniul etic existenţa adecvată sieşi a acestuia.

## § 153

Dreptul indivizilor privind destinaţia lor subiectivă la libertate îşi are în faptul că ei aparţin realităţii etice, împlinirea lui, întrucît certitudinea 214
libertăţii lor îşi află într-o atare obiectivitate adevărul ei, şi ei posedă în etic, în chip real, propria lor esenţă, universalitatea lor intricară (§ 147).

La întrebarea unui părinte, care ar fi cel mai bun fel de a educa etic pe fiul său, un pitagoreic (sfatul acesta este atribuit şi altora) a răspuns: acela de a-l face cetăţean al unui stat cu legi bune.

**Adaus.** Încercările pedagogice de a sustrage pe om din viaţa generală a prezentului şi de a-l educa la ţară (Rousseau în *Emile)* au fost zadarnice, fiindcă nu putem reuşi să înstrăinăm pe om de legile lumii. Chiar dacă educaţia tineretului trebuie să aibă loc în singurătate, totuşi nu trebuie să credem că suflul lumii spiritelor nu pătrunde în cele din urmă în această singurătate, şi că puterea spiritului lumii ar fi prea slabă ca să ia în stăpînire zonele acestea depărtate. Numai prin aceea că este cetăţean al unui stat bun, ajunge individul să aibă ce i se cuvine de drept.

## § 154

Dreptul indivizilor la particularitatea lor este şi el cuprins în substanţialitatea etică, de vreme ce particularitatea este modul de manifestare exterioară în care există eticul.

## § 155

În identitatea aceasta a voinţei generale şi a celei particulare, datoria şi dreptul devin deci una, şi omul, în virtutea eticului, are drepturi în măsura în care are datorii, şi datorii în măsura în care el are drepturi. În dreptul abstract eu am dreptul şi un altul datoria de a respecta acest drept, — în domeniul moral, dreptul aparţinînd ştiinţei şi voinţei mele.
215 ca şi acela al binelui meu propriu, urmează *(soll)* numai să fie unit cu datoriile şi să devină obiectiv.

**Adaus.** Sclavul nu poate avea nici o datorie, şi numai omul liber are datorii. Dacă toate drepturile s-ar afla într-o parte, şi toate datoriile în alta, atunci întregul s-ar dizolva, căci singură identitatea constituie baza lui, pe care trebuie să o păstrăm aici neclintită

## § 156

Substanţa etică, întrucît conţine înăuntrul ei conştiinţa-de-sine fiinţînd-pentru-sine, unită cu conceptul său, este spiritul real al unei familii şi al unui popor.

**Adaus.** Eticul nu este abstract, ca binele, ci real în sens intensiv. Spiritul are realitate şi accidentele acestei realităţi sînt indivizii. De aceea în etic sînt posibile totdeauna numai două puncte de vedere, acela de a pleca de la substanţialitate, sau cel de a proceda atomistic şi de a se ridica pornind de la singularitate, luată ca bază : punctul de vedere din urmă este lipsit de spirit, deoarece nu duce decît la o strîngere laolaltă,

spiritul însă nu este ceva singular, ci unitate a singularului și a universului.

§ 157

Conceptul acestei Idei nu este ca spirit, ca ceea ce se știe pe sine și este real, decît întrucît el este obiectivarea de sine însuși a lui, mișcarea de trecere prin forma momentelor sale De aceea el este :

A) spiritul etic nemijlocit sau n a t u r a l, — F a m i l i a.

Substanțialitatea aceasta se transformă pierzîndu-și unitatea, ajungînd la diviziune și la punctul de vedere al relativului : ea este astfel :

B) s o c i e t a t e c i v i l ă, o reunire de membri, ca i n d i v i z i i n d e p e n d e n ț i, într-o u n i v e r s a l i t a t e d e c i f o r m a l ă, — legați prin t r e b u i n ț e l e lor și prin o r g a n i z a ț i a j u d i c i a r ă, ca mijloc de apărare a persoanelor și a proprietății, și printr-o r e g l e m e n t a r e e x t e r i o a r ă în vederea intereselor particulare și comune ale lor : s t a t u l e x t e r i o r, care 216

C) se reîntoarce și se concentrează în scopul și realitatea universalului substanțial și a vieții publice consacrate acestuia, — în o r î n d u i r e a d e s t a t.

SECȚIUNEA ÎNTÎI

## FAMILIA

§ 158

Familia ca s u b s t a n ț i a l i t a t e n e m i j l o c i t ă a spiritului, are drept determinație a ei unitatea d e s i m ț i r e a

acestuia, iubirea, astfel că simțămîntul care stăpînește într-însa este ca fiecare să-și aibă conștiința sa de sine în această unitate, ca esențialitate ființînd în și pentru sine, spre a fi în ea nu ca o persoană pentru sine, ci ca membrul ei.

**Adaus.** Iubirea înseamnă în genere conștiința unității mele cu un altul, astfel încît eu nu sînt izolat, pentru mine, ci îmi dobîndesc conștiința de mine numai în renunțarea la ființarea mea pentru mine, și prin faptul de a mă ști ca unitate a mea cu celălalt, și a celuilalt cu mine. Iubirea este însă simțire, adică eticul în forma naturalului: în stat ca nu mai există: acolo sîntem conștienți de unitate ca lege, acolo conținutul trebuie să fie rațional și eu trebuie să-l cunosc. Primul moment în iubire este acela că eu nu voiesc să fiu o persoană de sine stătătoare, pentru mine, și că, dacă aș fi astfel, aș simți în mine o lipsă, m-aș simți incomplet. Al doilea moment este acela că
217 eu mă dobîndesc, în altă persoană, pe mine, că găsesc într-însa prețuire, ceea ce, la rîndul ei, ea dobîndește în mine. Iubirea este de aceea contradicția cea mai prodigioasă, pe care intelectul nu o poate rezolva. Întrucît nu există nimic mai greu de înțeles decît acest caracter punctual al conștiinței de sine, care este negat, și pe care totuși eu trebuie să-l posed ca afirmativ. Iubirea este producerea și totodată rezolvarea contradicției: ca rezolvare ea este faptul uniunii etice.

## § 159

Dreptul care revine individului asupra fondului unității familiale, și care este mai întîi viața lui în această unitate însăși, nu apare în forma unei revendicări de drept, din partea momentului abstract al individualității determinate, decît cînd familia intră în disoluție și aceia care trebuie să fie membrii devin, în modul de a simți și în realitatea lor, persoane independente, iar ceea ce în familie ei își luau pentru un moment determinat, ei dobîndesc

acum în chip separat, aşadar numai după laturi exterioare (avere, alimentaţie, costul educaţiei etc.).

**Adaus.** Dreptul familiei consistă propriu vorbind în aceea că substanţialitatea ei trebuie să aibă existenţă faptică : el este deci un drept împotriva exteriorităţii, împotriva ieşirii din unitate. Pe de altă parte însă, iubirea este un sentiment, ceva subiectiv, faţă de care unitatea nu se poate impune. Cînd se cere aşadar unitate, ea nu poate fi pretinsă decît cu privire la lucruri care sînt prin natura lor exterioare, şi care nu sînt condiţionate de simţire.

## § 160

Familia se desăvârşeşte pe trei laturi :

*a*) în forma conceptului ei nemijlocit, ca fiind c ă s ă t o r i e,

*b*) în existenţa ei faptică exterioară, în p r o p r i e t a t e a şi a v e r e a familiei şi în îngrijirea de ele ;

*c*) în e d u c a ţ i a copiilor şi în disoluţia familiei. 218

## A. CĂSĂTORIA

## § 161

Căsătoria, fiind r a p o r t u l e t i c n e m i j l o c i t, conţine mai î n t î i momentul vitalităţii n a t u r a l e, şi anume, ca raport substanţial, vitalitatea în totalitatea ei, ca realitate a u n i r i i g e n e r i c e *(Gattung)* şi ca proces al acesteia. În conştiinţa de sine însă, în al d o i l e a rînd, u n i t a t e a numai i n t e r i o a r ă, adică fiinţînd î n s i n e, şi tocmai prin aceasta numai exterioară în existenţa ei, a sexelor naturale, este transformată într-o unitate s p i r i t u a l ă, în iubire conştientă de sine.

**Adaus.** Căsătoria este esenţial un raport etic. Mai înainte, cu deosebire în cele mai multe sisteme de drept natural, ea a

fost privită pe latura ei fizică, potrivit cu ceea ce ea este de la natură. Ea a fost deci considerată numai ca un raport al sexelor, şi orice drum spre celelalte determinaţii ale căsătoriei a rămas închis. Tot atît de elementară însă este conceperea căsătoriei ca un simplu contract civil, concepţie care mai apare încă la Kant şi în care arbitrarul reciproc al voinţelor se acordă asupra indivizilor, iar căsătoria este coborîtă la forma unei folosinţe reciproce contractuale. A treia concepţie tot atît de condamnabilă este aceea care pune legătura căsătoriei numai în dragoste, căci dragostea, care este simţire, lasă loc accidentalităţii sub toate raporturile, o înfăţişare pe care eticul nu este îngăduit să o aibă. De aceea, căsătoria trebuie mai deaproape definită ca fiind iubirea juridic-etică *(rechtlich-sittliche)*, în felul acesta ceea ce este trecător, capricios şi pur subiectiv, dispărînd dintr-însa.

## § 162

Ca punct de plecare subiectiv al căsătoriei poate apărea
219 mai mult înclinaţia particulară a celor două persoane care intră în acest raport, sau prevederea şi aranjamentul părinţilor etc.; punctul de plecare obiectiv însă este învoirea liberă a persoanelor, şi anume ca ele să constituie o singură persoană, să-şi lepede personalitatea lor naturală şi singulară, în această unitate, care din punct de vedere natural este o autolimitare, dar care tocmai întrucît ele îşi dobîndesc într-însa conştiinţa lor substanţială de sine, constituie libertatea lor.

Destinaţia obiectivă a noastră, aşadar datoria noastră etică este să intrăm în starea de căsătorie. De ce natură este punctul ei exterior de plecare, lucrul acesta este accidental şi atîrnă cu deosebire de dezvoltarea reflexiei. Cele două extreme sînt aici: prima, că aranjamentul părinţilor bine intenţionaţi trebuie să facă începutul şi că în persoanele destinate să se unească în iubire, se va naşte inclinaţia din faptul că ele se cunosc ca fiind destinate una alteia, — cealaltă, că înclinaţia în sînul persoanelor, ca aceste persoane

infinit particularizare, trebuie să apară mai întîi. — Prima cale, adică în genere aceea în care hotărîrea căsătoriei face începutul şi ea are ca urmare inclinaţia, astfel că în căsătoria reală sînt reunite ambele, poate fi socotită drept calea cea mai etică. — În extrema cealaltă, caracterul infinit particular este cel care îşi afirmă pretenţiile, şi el este legat de principiul subiectiv al lumii moderne (a se vedea mai sus § 124, remarca). — În dramele moderne însă şi în alte reprezentări artistice în care dragostea sexelor constituie interesul fundamental, elementul de pătrunzătoare răceală pe care-l găsim în aceasta este transformat în căldura pasiunii înfăţişate, prin hazardul total legat de pasiune, adică prin faptul că întregul interes este reprezentat ca întemeiat numai pe pasiuni, — ceea ce poate fi desigur de o infinită importanţă pentru cele, dar în sine nu are importanţă. 220

**Adaus.** La popoare unde sexul femeiesc se bucură de puţină consideraţie, părinţii sînt cei care decid căsătoria, după voinţa lor arbitrară, fără să întrebe indivizii, şi aceştia consimt la căsătorie, întrucît particularitatea simţirii nu ridică aici încă nici o pretenţie. Fata nu are în vedere decît un bărbat, acesta numai o femeie în genere. În alte situaţii, ceea ce decide pot fi consideraţiile de avere, de relaţii, de scopuri politice. Aici pot interveni mari asperităţi, întrucît căsătoria devine un mijloc în vederea altor scopuri. În timpurile moderne dimpotrivă singur important este socotit punctul de vedere subiectiv, faptul îndrăgostirii. Părerea este aici că fiecare trebuie să aştepte pînă îi sună ceasul, şi că dragostea nu poate fi acordată decît unui individ anumit.

## § 163

Elementul etic al căsătoriei constă în conştiinţa acestei unităţi ca scop substanţial, prin urmare în iubire, în încrederea şi comunitatea întregei existenţe individuale, — simţămînt şi realitate în care instinctul natural este coborît la modalitatea unui moment al naturii, destinat să se stingă în însăşi satisfacerea lui, iar legătura spirituală se afirmă în dreptul

ei, ca fiind ceea ce este substanțial, așadar ca înălțată peste hazardul pasiunilor și al îndrăgostirii particulare trecătoare, ca o legătură indisolubilă în sine.

S-a observat mai sus (§ 75) despre căsătorie că ea nu este un raport contractual privind baza ei esențială, întrucît ceea ce o constituie este tocmai faptul de a pleca de la punctul de vedere al contractului, propriu personalității independente în singularitatea ei, pentru a-l depăși. Identificarea personalităților, în virtutea căreia familia constituie o persoană unică, iar membrii familiei accidente (substanța este însă esențial raportul ei însăși în accidente, — a se vedea *Enciclopedia științelor filozofice*) constituie spiritul etic ; acesta, despuiat de exterioritatea multiplă pe care el o posedă în existența sa faptică, ca subzistînd în acești indivizi și în interesele fenomenalității legate de timp și determinate în feluri variate, — a fost desprins pentru sine ca o figură pentru reprezentare, venerat ca penați etc., și formează în genere elementul în care constă caracterul religios al căsătoriei și al familiei, pietatea. Un pas mai departe în abstracție s-a făcut cînd divinul, substanțialul a fost despărțit de existența lui faptică, și astfel la rîndul ei simțirea și conștiința unității spirituale a fost izolată și denumită în chip fals iubire platonică ; separarea aceasta este legată de opinia monahală care socotește momentul vieții naturale drept negativul absolut, tocmai prin această separație dîndu-i însă o infinită importanță, pentru sine.

221

**Adaus.** Căsătoria se deosebește de concubinaj prin aceea că în acesta din urmă este vorba mai cu seamă de satisfacerea instinctului natural, în timp ce în căsătorie acesta este respins pe al doilea plan. Iată motivul pentru care în căsătorie se vorbește fără a roși de evenimente naturale, care în legături extraconjugale ar provoca un sentiment de rușine. De aceea însă și căsătoria trebuie considerată în sine drept indisolubilă ; căci scopul căsătoriei este cel etic, care stă atît de sus, încît orice alt scop este față de el fără putere și apare subordonat lui. Căsătoria nu trebuie să fie turburată prin pasiune, căci aceasta îi este subordonată. Ea însă nu este indisolubilă decît în sine, căci cum spune Hristos : separația nu

este îngăduită decît pentru duritatea inimii. Deoarece căsătoria conține momentul simțirii, ea nu este absolută, ci șovăitoare, 222
și are în sine posibilitatea desfacerii. Legiuirile însă trebuie să îngreuieze în cel mai înalt grad această posibilitate, pentru a menține dreptul eticului în fața capriciului.

## § 164

Așa cum în contract stipulația conține deja pentru sine transmisiunea adevărată a proprietății (§ 79), tot astfel declarația solemnă a consimțămîntului la legătura etică a căsătoriei, însoțită de recunoașterea și confirmarea acestei legături de către familie și comunitate (faptul că în această privință intervine *biserica* este o precizare mai departe, care nu urmează să fie dezvoltată aici) constituie *concluderea* formală și *realitatea* căsătoriei, așa încît legătura aceasta este constituită ca etică numai prin *preambulul* acestei ceremonii, ca aducere la îndeplinire a *substanțialului* prin mijlocirea *semnului*, a limbii — cea mai spirituală existență în fapt a spiritualului (§ 78). În felul acesta, momentul sensibil aparținînd vieții naturale este pus în raportul său etic drept o urmare și o accidentalitate, aparținînd existenței faptice exterioare a legăturii etice, care se poate consuma și numai în iubirea și ajutorul reciproc.

Cînd se pune întrebarea: ce trebuie socotit drept scop principal al căsătoriei, pentru ca de aici să se poată scoate sau aprecia determinațiile legale ale ei, — prin acest scop principal se înțelege: care dintre laturile realității ei trebuie considerată esențială, înaintea celorlalte. Însă nici una din ele nu constituie pentru sine întregul cuprins al conținutului ființînd în și pentru sine al ei, al conținutului etic, și una sau alta din laturile existenței sale poate să lipsească fără a dăuna esenței căsătoriei. — Dacă *concluderea căsătoriei*, ca atare, solemnitatea prin care esența acestei legături este declarată și *constatată* ca o legătură etică ridicată 223

deasupra accidentalității simțirii și înclinării particulare, este luată drept o formalitate exterioară și drept o pură așa-numită obligație burgheză, atunci nu mai rămîne acestui act nimic altceva decît să aibă drept scop edificarea morală și certificarea legăturii civile, — ba chiar să se reducă la purul arbitrar pozitiv al unui comandament civil sau bisericesc, care ar fi nu numai indiferent naturii căsătoriei, dar care pe deasupra, dacă sufletul ar pune preț datorită comandamentului pe această concludere formală, și ar considera-o drept condiție prealabilă a dăruirii depline reciproce, ar dezuni sentimentul iubirii și ar contrazice, ca ceva străin, intimitatea acestei uniuni. O asemenea opinie, deși are pretenția de a aduce concepția cea mai înaltă despre libertatea, intimitatea și desăvîrșirea iubirii, neagă dimpotrivă caracterul etic al iubirii, înfrînarea mai înaltă și reținerea purului instinct al naturii, care, într-un chip natural, sînt conținute chiar în rușine, și sînt ridicate apoi de conștiința spirituală mai determinată, pînă la curăție și la castitate. Mai precis, prin această opinie se leapădă determinarea etică obiectivă, care constă în reculegerea conștiinței din naturalitatea și subiectivitatea ei, și în ridicarea ei la gîndul substanțialului, și care în loc să-și păstreze mai departe contingența și arbitrarul înclinării simțurilor, smulge legătura sa din acest arbitrar și o predă substanțialului, — urmînd datoriilor către penați — și coboară momentul sensibil, făcînd din el un moment condiționat de ceea ce este veritabil și etic în raport, și de recunoașterea legăturii drept legătură etică. — Impertinența singură și intelectul care o susține nu sînt în stare să sesizeze
224 natura speculativă a raportului substanțial, căruia însă cugetul etic neatins de depravare, ca și legiuirile popoarelor creștine îi corespund.

**Adaus.** Că ceremonia concluderii căsătoriei este de prisos și este o formalitate care poate fi lăsată la o parte, întrucît iubirea este substanțialul și ea pierde chiar din valoare prin această solemnitate, — lucrul acesta a fost susținut de Friedrich v. Schlegel în *Lucinda*, și de un discipol al acestuia, în *Scrisorile către o necunoscută* (Lübeck și Leipzig 1800). Dăruirea sensibilă de sine este prezentată acolo ca necesară pentru dovada libertății și intimității iubirii, — un mod de a

argumenta care nu este străin seducătorilor de meserie. Cu privire la raportul între bărbat şi femeie, trebuie observat că fata, dăruindu-se trupeşte, renunţă la cinstea ei, în timp ce la bărbat, care are şi alt teren decît familia pentru activitatea etică a sa, cazul nu este acelaşi. Destinaţia fetei constă esenţial numai în raportul căsătoriei; se cere deci ca iubirea să primească forma căsătoriei şi ca momentele deosebite care se găsesc în iubire să-şi dobîndească raportul lor raţional unele faţă de altele.

## § 165

Determinaţia n a t u r a l ă a celor două sexe dobîndeşte prin raţionalitatea lor semnificaţie i n t e l e c t u a l ă şi e t i c ă. Semnificaţia aceasta este determinată de distincţia în care substanţialitatea etică se desface în sine însăşi, ca concept, pentru ca din distingere să-şi cîştige vitalitatea ei ca unitate concretă.

## § 166

De o p a r t e este deci spiritualul ca dezbinat în neatîrnarea personală fiinţînd-p e n t r u-s i n e şi în ştiinţa şi voinţa u n i v e r s a l i t ă ţ i i l i b e r e, — conştiinţă-de-sine a gîndului care concepe şi voinţă a scopului ultim obiectiv; d e c e a-l a l t ă, spiritualul care se menţine în unitate, ca ştiinţă şi 225
voinţă a substanţialului în forma s i n g u l a r i t ă ţ i i concrete şi a s i m ţ i r i i; cel dintîi fiind, în raportul cu exteriorul, factorul puternic şi activ, cel din urmă factorul pasiv şi subiectiv. De aceea bărbatul îşi are adevărata sa viaţă substanţială în stat, în ştiinţă şi în alte activităţi de acest fel, — în genere în lupta şi munca, cu lumea externă şi cu sine însuşi —, astfel că numai din sfîşierea lăuntrică el îşi cucereşte unitatea independentă cu sine, unitate pe care el o posedă, ca intuiţie împă-

cată şi ca etică subiectivă a simţirii, în familie, în care f e m e i a îşi are destinaţia ei substanţială şi, în această p i e t a t e, simţămîntul etic al ei.

De aceea pietatea este proclamată, într-una din cele mai sublime înfăţişări ale sale, în *Antigona* lui S o f o c l e, cu deosebire ca lege a femeii, şi ca fiind legea substanţialităţii subiective a simţirii, legea interiorităţii care n-a ajuns încă la deplina sa realizare, — ca lege a zeilor vechi, a tărîmului subpămîntean, ca lege vecinică de care nimeni nu are ştiinţă cînd a apărut : ea este înfăţişată ca fiind opusă legii publice, legii statului, — o opoziţie care în domeniul etic este cea mai înaltă şi de aceea cea mai tragică, şi care este individualizată în principiul feminităţii şi al bărbăţiei.

**Adaus.** Femeile pot fi desigur cultivate, dar pentru ştiinţele mai înalte, pentru filozofie şi pentru anumite producţii de artă, care pretind ceva universal, ele nu sînt făcute. Femeile pot avea inspiraţie, gust, graţie, dar ele nu ajung la ideal. Deosebirea între bărbat şi femeie este aceea dintre animal şi plantă : animalul răspunde mai mult caracterului bărbatului, planta mai mult aceluia al femeii, căci ea este mai mult dezvoltare calmă, care păstrează drept principiu al ei unitatea
226 mai puţin determinată a simţirii. Cînd în fruntea guvernămîntului se află femei, statul este în pericol, căci ele nu acţionează după cerinţele universalităţii, ci după înclinaţii şi opinii întîmplătoare. Cultura femeilor se dobîndeşte, nici nu ştii cum, oarecum din atmosfera de idei în care trăiesc, mai mult prin viaţă decît prin achiziţie de cunoştinţe, în timp ce bărbatul ajunge la poziţia lui numai prin cuceririle gîndului şi datorită multor osteneli de ordin tehnic.

## § 167

Căsătoria este esenţial m o n o g a m i e, deoarece personalitatea, s i n g u l a r i t a t e a nemijlocit exclusivă este aceea care intră în acest raport şi i se dăruieşte, adevărul şi i n t i m i t a t e a a f e c t i v ă (f o r m a s u b i e c t i v ă a s u b s t a n ţ i a l i-

*tăţii*) a acestuia izvorînd numai din dăruirea reciprocă *neîmpărţită* a acestei personalităţi; aceasta dobîndeşte ceea ce-i revine de drept, anume ca în celălalt să aibă conştiinţă de ea însăşi, numai în măsura în care celălalt, ca persoană, deci ca singularitate atomică, se găseşte în această identitate.

Căsătoria, şi esenţial monogamia, este unul din principiile absolute pe care se reazemă etica unei comunităţi; de aceea instituirea căsătoriei este prezentată ca fiind unul din momentele fundării divine sau eroice a statelor.

## § 168

Mai departe, deoarece această personalitate *infinit* proprie sie înseşi, a celor două sexe, este aceea din a cărei *liberă dăruire* se naşte căsătoria, aceasta nu trebuie să se concludă înăuntrul cercului deja *natural-identic*, cunoscut sieşi şi intim pînă în toate amănuntele, cerc în care indivizii nu au unii faţă de alţii o personalitate proprie sieşi, ci să se contracteze din familii separate, cu personalitate originar deosebită. Căsătoria între *rude de sînge* este de aceea contrară conceptului, pentru care căsătoria este o acţiune etică liberă, nu 227
o legătură ţinînd de naturalitatea nemijlocită şi de pornirile acesteia, — ea este deci contrară chiar unei adevărate simţiri naturale.

Dacă s-a considerat căsătoria însăşi ca întemeiată nu pe *dreptul natural*, ci doar pe instinctul sexual natural, şi drept un contract voluntar arbitrar, tot astfel dacă pentru monogamie s-au adus argumente exterioare, luate pînă şi din raportul fizic al numărului bărbaţilor faţă de al femeilor, şi tot aşa, dacă pentru interzicerea căsătoriei între rudele de sînge s-au invocat doar sentimente obscure: tuturor acestor opinii le stă la bază reprezentarea obişnuită a unei stări de natură şi a unei naturalităţi a dreptului, şi lipsa unui concept al raţionalităţii şi libertăţii.

**Adaus.** Mai întîi căsătoria între rudele de sînge este contrară chiar sentimentului de ruşine. Fiorul acestei sfieli îşi are însă justificarea în conceptul lucrului însuşi. În adevăr, ceea ce este deja unit nu poate fi reunit abia prin căsătorie. În ce priveşte latura pur naturală a raportului, este cunoscut că însoţirile înăuntrul unei familii de animale produc roade mai plăpînde, căci ceea ce urmează a se uni trebuie să fie ceva separat, mai înainte : puterea de procreaţie, ca şi aceea a spiritului, este cu atît mai mare cu cît sînt mai mari opoziţiile din care ea se reconstituie. Intimitatea, cunoaşterea reciprocă, deprinderea activităţii comune nu trebuie să existe încă, înainte de căsătorie : ele trebuie descoperite abia într-însa, şi descoperirea aceasta are o valoare cu atît mai înaltă cu cît ea este mai bogată şi cu cît are laturi mai multe.

## § 169

Familia îşi are, ca persoană, realitatea ei exterioară într-o p r o p r i e t a t e, în care ea îşi are existenţa faptică a personalităţii sale substanţiale numai sub forma unei a v e r i.

## B. AVEREA FAMILIEI

## § 170

228 Familia nu are doar proprietate, ci pentru ea, ca persoană g e n e r a l ă şi p e r s i s t e n t ă î n t i m p, apare nevoia şi sarcina unei posesii s t a t o r n i c e şi s i g u r e, a unei a v e r i. Momentul, arbitrar în proprietatea abstractă, al nevoii particulare a i n d i v i d u l u i s i n g u l a r, şi egoismul dorinţei, se transformă aici în grija şi în agonisirea pentru o c o m u n i t a t e, în c e v a e t i c.

Instaurarea proprietăţii stabile apare, în legătură cu instaurarea căsătoriei, în legendele privitoare la fundarea sta-

telor, sau cel puțin a unei vieți sociale civilizate. În ce constă această avere și care este adevăratul mod de a o consolida sînt chestiuni care țin de sfera societății civile.

## § 171

Familia ca persoană juridică, în fața altora, trebuie să o reprezinte bărbatul, ca șef al ei. Mai departe, lui mai ales, îi revine sarcina agonisirii exterioare, grija de trebuințele familiei, precum și dispoziția de avutul familiei și administrarea lui. Acest avut este proprietate comună, astfel încît niciunul din membrii familiei nu are o proprietate particulară, fiecare își are dreptul său însă la avutul comun. Dreptul acesta și prerogativa recunoscută capului familiei de a dispune de avere pot intra însă în conflict, întrucît simțămîntul etic, încă nemijlocit în familie (§ 158), este expus particularizării și hazardului.

## § 172

Printr-o căsătorie se constituie o *familie nouă*, care este ceva *independent* pentru sine, în fața *neamurilor* sau caselor din care a luat naștere: legătura cu acestea are la bază înrudirea naturală de sînge, familia cea nouă însă se constituie pe iubirea etică. Proprietatea unui individ stă de aceea și ea în legătură esențială cu raportul lui matrimonial, 229
și numai într-o legătură mai depărtată cu neamul sau casa din care se trage.

*Pactele de căsătorie*, cînd ele conțin clauze limitînd comunitatea de bunuri a soților, orînduirea unui consilier juridic al femeii etc., au în măsura aceasta sensul de a prevedea cazul desfacerii căsătoriei, prin moarte naturală, divorț etc. și constituie măsuri de siguranță prin care se conservă membrilor despărțiți partea lor din averea comună.

**Adaus.** În multe legiuiri s-a menţinut sfera mai largă a familiei şi ea este considerată drept legătura esenţială, faţă de care cealaltă, specială fiecărei familii, apare mai puţin importantă. Astfel, în dreptul roman mai vechi, femeia aparţinînd căsătoriei laxe se găseşte în raport mai strîns cu rudele ei, decît cu copiii şi cu soţul său, iar în timpurile dreptului feudal, conservarea unei *splendor familiae* făcea necesar ca numai membrii de sex bărbătesc să fie consideraţi ca aparţinîndu-i, şi ca întregul familiei să fie socotit lucrul principal, în timp ce familia nou constituită să dispară în faţa celei vechi. Cu toate acestea noua familie este mai esenţială, faţă de legătura largă a rudeniei de sînge, soţii şi copiii constituind adevăratul nucleu, în opoziţie cu ceea ce mai este încă numit, într-un anumit sens, familie. Raportul de avere al indivizilor trebuie să aibă de aceea o legătură mai esenţială cu căsătoria decît cu legătura mai largă de sînge.

## C. EDUCAŢIA COPIILOR ŞI DESFACEREA FAMILIEI

### § 173

În copii, *unitatea familiei*, — care ca substanţială
230 este numai *intimitate sufletească şi simţămînt*, dar care ca existenţă este separată în cele două subiecte, — devine, ca *unitate însăşi*, o *existenţă fiinţînd pentru sine*, şi un *obiect* pe care aceştia îl iubesc ca fiind însăşi iubirea lor, existenţa ei substanţială. — Potrivit laturii naturale, presupoziţia unor persoane *nemijlocit* date, — ca părinţi, — devine aici *rezultat*, — o succesiune ce se desfăşoară în progresul infinit al generaţiilor care se nasc şi se presupun, — modul în care spiritul unic, simplu al penaţilor îşi înfăţişează în naturalitatea finită, existenţa ca gen.

**Adaus.** Între bărbat şi femeie raportul iubirii nu este încă obiectiv; căci deşi simţirea este unitatea substanţială,

aceasta nu are încă nici o obiectivitate. Această obiectivitate părinții o dobîndesc abia în copiii lor, în care ei au în față întregul uniunii lor. Mama își iubește în copil soțul, acesta în copil soția ; ambii au în față, în copil, iubirea lor. În timp ce în avere uniunea se găsește numai într-un lucru exterior, ea se află, în copii, într-o făptură spirituală, în care părinții sînt iubiți și pe care ei o iubesc.

## § 174

Copiii au dreptul să fie h r ă n i ț i și e d u c a ț i din averea comună a familiei. Dreptul părinților la s e r v i c i i l e copiilor, ca servicii, se întemeiază și se limitează la grija comună purtată familiei în genere. Tot astfel dreptul părinților asupra v o i n ț e i a r b i t r a r e a copiilor este determinat de scopul de a-i ține în limitele disciplinei și de a-i educa. Scopul pedepselor nu este dreptatea ca atare, ci este de natură subiectivă, morală, — intimidarea libertății lor, prinsă încă în legăturile naturii, și înălțarea universalului în conștiința și în voința lor.

**Adaus.** Ce trebuie omul să fie, el nu posedă din instinct, ci trebuie mai întîi să dobîndească. Pe aceasta se bazează dreptul copilului la educație. Tot astfel stau lucrurile cu popoarele, în regimuri patriarhale : aici oamenii sînt hrăniți din depozite și nu sînt priviți ca independenți și majori. Serviciile care este îngăduit să se pretindă de la copii nu pot avea, prin urmare, decît scopul educării lor și trebuie să se raporteze la aceasta : ele nu trebuie să tindă a fi ceva pentru sine, căci cel mai imoral raport în genere este raportul de sclavie a copiilor. Un moment principal al educației este disciplina, care are sensul de a frînge încăpățînarea copilului, pentru ca ceea ce ține în el numai de simțuri și de natură să fie extirpat. Nu trebuie să ne închipuim că ajunge pentru aceasta să recurgem numai la bunătate, căci tocmai voința nemijlocită acționează după ceea ce nemijlocit i se năzare, — după capriciu, nu după argumente și după idei. Dacă recurgi față de copii la argumente, atunci îi 231

lași pe ei să decidă dacă le admit sau nu, și totul rămîne la voia lor. De gîndul că părinții constituie universalul și esențialul e legată nevoia copiilor de ascultare. Cînd sentimentul subordonării la copii, care dă naștere aspirației lor de a ajunge mari, nu este alimentat, atunci se produc firi impertinente și indiscrete.

## § 175

Copiii sînt în sine ființe libere, și viața nu este altceva decît existența faptică nemijlocită a acestei libertăți, — ei nu aparțin deci altora, nici părinților, ca lucruri. Educația lor are în ce privește raportul familial destinația pozitivă, ca eticul să fie adus în ei la simțire nemijlocită, lipsită încă de opoziție, și ca sufletul să-și fi trăit în sentiment, ca temelie a vieții etice, cea dintîi viață a sa, în dragoste, încredere și ascultare; — ea are însă, în ce privește același ra-
232 port, și destinația negativă de a ridica pe copii, din nemijlocirea naturală în care ei se află la origine, pînă la independență și la liberă personalitate, și prin aceasta, la capacitatea de a ieși din unitatea naturală a familiei.

Raportul de sclavie în care se aflau copiii romani este una din instituțiile care pătează mai tare legislația lor, și jignirea aceasta adusă eticei, în viața ei cea mai interioară și mai delicată, este unul din momentele cele mai semnificative pentru înțelegerea caracterului universal-istoric al romanilor și a orientării lor către formalismul juridic. Necesitatea de a fi educați se află în copii, ca sentiment și apoi de nemulțumire cu sine, așa cum sînt, — ca impulsie de a aparține lumii adulților, pe care o bănuiesc superioară, ca dorință de a ajunge mari. Pedagogia jocului socotește copilăria ca avînd deja ea însăși o valoare în sine, o prezintă copiilor ca atare și coboară astfel ceea ce este serios, și pe ea însăși, la o formă copilărească, puțin prețuită de copiii înșiși. Străduindu-se astfel să-i facă să se închipuie desăvîrșiți, în nedesăvîrșirea în care ei simt că se află, și să fie

satisfăcuți într-însa, — ea turbură și pătează adevărata trebuință mai bună a lor, și provoacă, pe de o parte lipsa de interes și opacitatea față de raporturile substanțiale ale lumii spirituale, pe de altă parte disprețul pentru oamenii adulți, — întrucît lor, ca copii, aceștia li s-au înfățișat ei înșiși în mod copilăros și demn de disprețuit —, și apoi vanitatea și închipuirea încîntată de propria sa excelență.

**Adaus.** Ca copil, omul trebuie să se fi aflat, la părinți, în cercul iubirii și al încrederii, iar rationalul trebuie să apară în el ca fiind subiectivitatea cea mai proprie a lui. Cu deosebire importantă, în epoca dintîi, este educația mamei, căci eticul trebuie să fie la început sădit ca simțire. Trebuie să observăm 233
că, în total, copiii iubesc mai puțin pe părinți, decît părinții pe copii, căci aceștia merg spre independență și se întăresc, prin urmare ei au pe părinți înapoia lor, în timp ce părinții posedă într-înșii realitatea obiectivă a legăturii lor.

## § 176

Întrucît căsătoria este numai Ideea etică nemijlocită și își are deci realitatea ei obiectivă în intimitatea cugetului și a simțirii subiective, în aceasta constă prima contingență a existenței sale. Tot atît de puțin cum își poate găsi locul constrîngerea, la contractarea căsătoriei, tot pe atît există, pe de altă parte, vre-o legătură juridică pozitivă în stare să țină laolaltă soții, cînd s-au născut între ei sentimente contrare și s-au produs acțiuni ostile. Se cere însă o a treia autoritate etică, prin care să se mențină dreptul căsătoriei, al substanțialității etice, în fața simplei păreri despre atare sentimente, și a hazardului unei dispoziții numai temporare etc., — o autoritate care să deosebească această dispoziție temporară, de totala înstrăinare, și să constate înstrăinarea, pentru ca numai în acest caz să poată d e s f a c e c ă s ă t o r i a.

**Adaus.** Întrucît căsătoria se reazemă numai pe simţirea subiectivă, supusă hazardului, ea poate fi deci desfăcută. Statul în schimb nu poate fi supus desfacerii, căci el se reazemă pe lege. Căsătoria fără îndoială t r e b u i e să fie inseparabilă, dar se rămîne aici numai la un t r e b u i e. Întrucît însă ea este ceva etic, ea nu poate fi desfăcută de voinţa arbitrară, ci numai de către o autoritate etică, fie aceasta biserica, fie ea curtea de justiţie. Dacă a intervenit o înstrăinare totală, de pildă prin adulter, atunci trebuie ca şi autoritatea religioasă să îngăduie divorţul.

## § 177

Dizolvarea etică a familiei rezultă din faptul că, fiind educaţi spre a ajunge la liberă personalitate, copiii sînt recu-
234 noscuţi la m a j o r a t drept persoane juridice şi ca avînd capacitatea, pe de o parte să posede proprietate liberă proprie, pe de altă parte, să întemeieze familii proprii, — fiii ca şefi de familie, fiicele ca soţii, — o familie în care de acum înainte ei îşi au destinaţia lor substanţială, în faţa căreia prima familie cedează, rămînînd doar fundamentul şi punctul de plecare, şi faţă de care, mai mult încă, abstracţia neamului nu are nici un drept.

## § 178

Dizolvarea naturală a familiei prin moartea părinţilor, cu deosebire a bărbatului, are ca urmare, în ce priveşte averea, m o ş t e n i r e a: potrivit esenţei sale, o intrare în posesie proprie a averii, comune î n s i n e, — intrare în posesie care, o dată cu gradele mai depărtate de rudenie, şi în starea de dispersiune a societăţii civile, ce duce la independenţa persoanelor şi a familiilor, devine cu atît mai puţin determinată cu cît sentimentul unităţii se pierde mai mult, şi cu cît fiece căsă-

torie înseamnă tot mai mult renunţarea la raporturile de familie anterioare şi întemeierea unei familii independente.

A considera drept temei al moştenirii împrejurarea că prin moarte averea devine un b u n l i p s i t d e s t ă p î n şi ca atare revine celui care o ia mai întîi în posesie, — o luare în posesie săvîrşită m a i a l e s de rude, ca fiind d e o b i c e i cercul cel mai apropiat, pentru ca apoi cazul acesta obişnuit să fie ridicat la rangul de regulă, de legile pozitive, în vederea ordinei, — ideea acesta nu ţine seama de natura raportului familial.

## § 179

Din această descompunere ia naştere pentru indivizi libertatea arbitrară, pe de o parte de a-şi întrebuinţa averea aşa cum le place, mai mult după păreri şi scopuri personale, pe de altă parte, de a avea de pildă în vedere un cerc de prieteni, 235
de cunoscuţi etc., în loc de o familie, şi de a declara aceasta, cu urmările juridice ale moştenirii, într-un t e s t a m e n t.

În alcătuirea unui astfel de cerc, ca justificare etică a voinţei privind o atare dispoziţie asupra averii, intră, mai ales în măsura în care ea atrage după sine referinţa la testare, atîta accidentalitate, atîta arbitrar şi urmărire intenţionată de scopuri egoiste etc., încît momentul etic devine foarte vag, iar recunoaşterea dreptului de a testa după voie ajunge mai mult o ocazie de lezare a raporturilor etice şi de străduinţe ticăloase şi subordonări abjecte, — după cum ea devine prilej şi justificare a capriciului şi a perfidiei, care leagă condiţii de vanitate şi tortură despotică, de aşa-zisele binefaceri şi daruri în caz de moarte, deşi în acest caz avutul meu încetează oricum să mai fie al meu.

## § 180

Principiul după care membrii familiei devin persoane juridice independente (§ 177) introduce înăuntrul familiei ceva

din această voință arbitrară și distincție între moștenitorii naturali, care însă nu poate interveni decît în măsură foarte limitată, pentru a nu leza principiul de bază.

Simpla voință arbitrară directă a decedaților nu poate fi luată ca principiu pentru dreptul de a testa, cu deosebire nu, în măsura în care ea se opune dreptului substanțial al familiei, a cărei iubire, veneratie față de membrul ei de altă dată ar putea fi, ea mai cu seamă, aceea care să țină seama de voința lui după moarte. O atare voință arbitrară nu conține pentru sine nimic care ar merita să fie
236 respectat mai mult decît însuși dreptul familiei ; dimpotrivă. Altă valabilitate nu poate reveni unei dispoziții ultime a voinței decît din recunoașterea voluntară a celorlalți. O atare valabilitate nu i se poate însă admite decît în măsura în care raportul familial în care această dispoziție este absorbită devine mai depărtat și mai ineficient. O ineficiență a acestui raport, acolo unde el există cu adevărat, este însă contrară eticii, și o valabilitate largă acordată voinței arbitrare, împotriva raportului familial, înseamnă slăbirea caracterului etic al acestuia. — A face însă din această voință arbitrară, înăuntrul familiei, principiul fundamental al transmiterii moștenirii, aceasta ținea de duritatea legilor romane și de nesocotirea eticului într-însele, cum am observat mai sus, — după ele fiul putînd fi chiar vîndut de părintele său, și cînd era liberat de alții, el întorcîndu-se înapoi sub puterea tatălui său, ca să devină liber cu adevărat din sclavie, abia la a treia liberare ; — legi după care fiul nu devenea niciodată major *de iure* și o persoană juridică, și nu putea poseda ca proprietate decît prada de război, *peculium castrense,* iar cînd, după a treia vînzare și liberare, ieșea de sub puterea părintească, el nu moștenea alături de cei care rămăseseră încă în servitutea familiei, decît prin intervenție testamentară ; — tot astfel, femeia (în măsura în care ea intra în căsătorie ca matroană, și nu ca într-un raport de sclavaj, *in manum conveniret, in mancipio esset)* rămînea să aparțină, nu atît familiei pe care, de partea ei, o întemeiase prin căsătorie și care acum era a ei, cît mai degrabă aceleia din care descindea, și de aceea era exclusă de la moștenirea averii celor cu adevărat ai ei, după

cum soţia şi mama nu era moştenită de aceştia. — Faptul că ceea ce era împotriva eticei, în acestea şi în alte drepturi, a fost eludat o dată cu trezirea ulterioară a sentimentelor raţionalului, pe calea procedurii juridice, de ex. cu ajutorul expresiei de : *bonorum possessio* (că aceasta la rîndul ei se deosebeşte de *possessio bonorum,* lucrul acesta ţine de eru- 237
diţia juridică), în loc de *hereditas,* prin ficţiunea de a boteza o *filia* într-un *filius,* s-a observat mai sus (§ 3, remarca) drept o necesitate tristă pentru judecători, de a strecura prin subterfugii raţionalul împotriva unor legi rele, cel puţin în privinţa unora din urmările lor. Înspăimîntătoarea instabilitate a instituţiilor celor mai importante şi o legiferare tumultuoasă împotriva relelor decurgînd dintr-însa, sînt legate de această situaţie. — Urmările imorale pe care le-a avut dreptul acesta de testare arbitrară la romani sînt cunoscute pînă la saţietate din istorie, din Lucian şi descrierile altora. — Stă în natura căsătoriei însăşi, ca fiind eticul nemijlocit, să fie un amestec de raport substanţial, contingenţă naturală şi arbitrar interior ; — dacă deci, prin raportul de servitute în care se aflau copiii şi prin celelalte dispoziţii legate de aceasta, pe care le-am pomenit, — pe deasupra, prin uşurinţa desfacerii căsătoriilor la romani —, se da precădere arbitrarului voinţei asupra dreptului substanţialului, încît însuşi Cicero — cu toate lucrurile frumoase pe care le-a scris cu privire la *honestum* şi *decorum,* în cartea sa *De oficiis* şi în altele — făcea socoteala să-şi repudieze soţia pentru a-şi plăti datoriile cu zestrea unei noi soţii, — atunci se deschide o cale legală corupţiei moravurilor, sau mai degrabă, legile însele duc cu necesitate la aceasta.

Instituţia dreptului de succesiune care în scopul conservării şi strălucirii familiei exclude de la moştenire, prin substituţiuni şi fidei-comişi ai familiei, fie pe fiice în favoarea fiilor, fie pe ceilalţi copii 238
în favoarea fiului celui mai mare, sau care îngăduiesc în genere să intervină o inegalitate, lezează pe de o parte principiul libertăţii proprietăţii (§ 62) ; pe de altă parte are la bază o hotărîre arbitrară, care în şi pentru sine nu are nici un drept să fie recunoscută, — mai precis, gîndul de a căuta să păstreze în picioare nu atît această familie, cît acest neam sau această casă. Nu însă casa sau neamul acesta, ci familia ca atare este Ideea, care are un atare drept ;

prin libertatea avutului și prin egalitatea dreptului de moștenire, în schimb, nu numai că se menține caracterul etic al acestora, dar și f a m i l i i l e se conservă mai lesne decît prin dispoziția contrară. În instituții ca cele romane este în genere nesocotit dreptul căsătoriei (§ 172), acela de a constitui întemeierea unei adevărate familii aparte, față de care ceea ce se numește familie în genere, *stirps, gens,* devine doar o abstracție ce se îndepărtează cu generațiile succesive și devine din ce în ce mai puțin reală (§ 177). Iubirea, elementul etic al căsătoriei, este, ca iubire, sentiment pentru indivizi reali, prezenți, — nu față de un abstract. — Că abstracția intelectului se dovedește a fi principiul universal istoric al dreptului roman se va vedea mai departe, în § 356. — Vom vedea însă în § 306 că sfera politică mai înaltă aduce cu sine în chip necesar un drept de primogenitură și instituția unei averi de fier a ginții, totuși nu ca voință arbitrară, ci ca decurgînd din Ideea statului.

**Adaus.** La romani, în timpurile mai vechi, tatăl își putea desmoșteni copiii, așa cum putea să îi și omoare ; mai tîrziu nici unul din aceste lucruri nu a mai fost îngăduit. Inconsecvența aceasta, a ceva contrar eticii și a eticizării sale, s-a încercat să se reducă într-un sistem, și perseverarea în acesta constituie dificultatea și eroarea dreptului nostru succesoral. Fără îndoială, testamente pot fi îngăduite, dar punctul de ve-
239 dere în acest caz trebuie să fie că acest drept acordat voinței arbitrare se naște sau crește o dată cu separația și îndepărtarea membrilor familiei, și că așa-numita f a m i l i e a p r i e t e n i e i, care dă naștere testamentului, nu poate interveni decît în lipsa familiei mai strînse a căsătoriei și a copiilor. De testament este legat ceva ostil și neplăcut, căci în el eu declar care sînt aceia pentru care am înclinație. Inclinația însă este arbitrară, ea poate fi captată într-un fel sau în altul, poate fi legată de cutare sau cutare temei pueril, ba se poate pretinde de la un moștenitor ca el să se supună în acest scop la cele mai mari josnicii. În Anglia, unde în genere sînt la ele acasă multe marote, sînt legate de testamente multe capricii puerile.

## TRANSFORMAREA FAMILIEI ÎN SOCIETATEA CIVILĂ

### § 181

Familia se desface în mod natural, şi esenţial în virtutea principiului personalităţii, într-o multiplicitate de familii, care se raportă una la alta ca persoane concrete independente şi prin urmare, în mod exterior. Cu alte cuvinte momentele legate în unitatea familiei, ca fiind Ideea etică aflată încă în conceptul ei, trebuie liberate de concept, dobîndind realitate independentă: treapta diferenţei. Exprimată mai întîi abstract, aceasta duce la determinaţia particularităţii, care se raportează e drept la universalitate, astfel că aceasta constituie fundamentul, dar încă numai interior şi aflîndu-se în particular doar în chip formal şi ca reflex. Raportul acesta de reflectare se prezintă de aceea la început ca fiind pierderea eticului, sau, întrucît acesta ca esenţă este cu necesitate reflectat, ca fiind lumea reflectării eticului, societatea civilă.

Lărgirea familiei, ca trecere a ei într-un alt principiu, 240
este, cît priveşte existenţa, pe de o parte întindere în liniştea familiei, spre a constitui un popor, o naţiune — care prin urmare are o obîrşie naturală comună, — pe de altă parte, reunirea unor comunităţi familiale împrăştiate, fie prin supunere violentă, fie de bună voie, îndemnate de nevoile care le leagă şi de reciprocitatea satisfacerii lor.

**Adaus.** Universalitatea are aici ca punct de plecare independenţa particularităţii, şi eticul pare deci pe această poziţie pierdut, căci pentru conştiinţă, identitatea familiei este aceea ce e cu adevărat prim, divin, şi ea impune datorii. Acum însă apare un raport nou, potrivit căruia particularul urmează să fie ceea ce trebuie să mă determine în primul rînd, şi prin urmare determinarea etică e suspendată. În realitate însă eu mă înşel, căci în timp ce eu cred că reţin particularul, universalul şi necesitatea legăturii rămîne ceea ce e prim şi esenţial:

eu mă aflu deci pe treapta aparenței, și în timp ce pentru mine particularitatea mea rămîne ceea ce mă determină, adică scopul, printr-însa eu stau în serviciul universalității care păstrează în realitate puterea ultimă asupra mea.

## SECȚIUNEA A DOUA

# SOCIETATEA CIVILĂ

## § 182

Persoana concretă, care își este scop sieși ca particulară, ca fiind un întreg de nevoi și un amestec de necesitate naturală și de voință arbitrară, este unul din principiile societății civile, — persoana particulară însă stă esențial în
241 relație cu o altă atare particularitate, astfel încît fiecare își afirmă valabilitatea și se satisface numai prin cealaltă, și totodată numai ca mijlocită prin forma universalității, celălalt principiu.

**Adaus.** Societatea civilă este diferența, care intervine între familie și stat, deși desăvîrșirea ei este mai tîrzie decît aceea a statului ; căci fiind diferența, ea presupune mai înainte statul, pe care, pentru ca să subziste, ea trebuie să-l aibă în fața ei ca ceva de sine stătător. Creația societății civile aparține de altfel lumii moderne, care ea abia recunoaște tuturor determinărilor Ideii îndreptățirea lor. Cînd statul este reprezentat ca o unitate de persoane diferite, ca o unitate ce se reduce la viața în comun, prin aceasta se are în vedere numai determinația proprie societății civile. Mulți dintre profesorii de drept mai noi nu au putut ajunge la nici o altă concepție despre stat. În societatea civilă fiecare își este sieși scop, tot restul nu este pentru el nimic. Totuși fără recursul la alții, el nu își poate realiza sfera scopurilor sale : acești alții sînt de aceea mijloc în slujba particularului. Însă prin raportarea la alții scopul particular își dă forma universalității și el nu se satisface decît dînd în același timp satisfacția binelui urmărit de celălalt. Întrucît particularitatea este legată de condiția universalității, întregul devine terenul mijlocirii, pe care toate particularitățile, toate aptitu-

dinile, toate contingențele de naștere și de noroc își dau curs liber, terenul pe care se revarsă valurile tuturor pasiunilor, care nu pot fi guvernate decît prin rațiunea al cărei reflex le pătrunde. Particularitatea, limitată prin universalitate, este singură măsura, prin care fiece particularitate își promovează binele propriu.

## § 183

Scopul egoist, condiționat astfel în realizarea sa prin universalitate, pune bazele unui sistem de dependență universală, 242
datorită căruia subzistența și binele individului singular, și existența sa juridică, este împletită în subzistența, binele și dreptul tuturor, este întemeiată pe aceștia și nu își are realitatea și siguranța sa decît în această legătură. — Putem numi acest sistem mai întîi: *statul extern*, — *statul trebuinței și al intelectului*.

## § 184

Ideea în această dezbinare a ei acordă *momentelor existență proprie*: *particularității*, dreptul de a se dezvolta pe toate laturile și de a se manifesta, și universalității dreptul de a se afirma ca temei și formă necesară a particularității, precum și ca putere peste ea și scop ultim al ei. Sistemul acesta al eticului pierdut în extremii săi este cel care constituie momentul abstract al *realității* Ideii, realitate care aici este numai ca *totalitate relativă* și ca *necesitate interioară* a acestei *aparități* exterioare.

**Adaus.** Eticul este pierdut aici în termenii săi extremi și unitatea nemijlocită a familiei s-a descompus într-o multiplicitate. Realitatea este aici exterioritate, desfacere a conceptului, independență a momentelor devenite libere în existența faptică a lor. Deși particularitatea și universalitatea s-au desfăcut

una de alta în societatea civilă, ele sînt totuşi legate împreună şi condiţionate reciproc. În timp ce una apare a face exact contrarul celeilalte, şi socoteşte că nu poate exista decît întrucît se leapădă de cealaltă, fiecare are totuşi pe cealaltă drept condiţie a sa. Astfel de exemplu cei mai mulţi văd în plata impozitelor o lezare a particularităţii lor, ceva îndreptat împotriva lor, împotriva scopului pe care-l urmăresc: dar oricît de adevărat p a r e lucrul acesta, totuşi particularitatea scopului nu
243 poate fi satisfăcută fără universal, şi o ţară în care nu s-ar plăti impozite nu s-ar distinge nici prin prosperitatea particularului. Tot astfel s-ar putea părea că universalitatea ar sta mai bine dacă ar absorbi în sine puterile particularităţii, aşa cum este înfăţişat de exemplu în statul platonic; dar şi aceasta este iarăşi numai aparenţă, întrucît ambele elemente fiinţează numai unul prin altul, şi se prefac unul în celălalt. Promovîndu-mi scopul meu, eu promovez universalul, şi acesta iarăşi promovează scopul meu.

## § 185

Particularitatea pentru sine, pe de o parte ca satisfacere pe toate laturile, a nevoilor sale, ca şi a capriciului întîmplător şi a bunului plac subiectiv, se distruge, în juisările sale, pe sine însăşi precum şi conceptul ei substanţial; pe de altă parte, ca indefinit excitată, şi aflîndu-se în dependenţă totală faţă de contingenţa exterioară şi de bunul plac, şi totodată limitată de puterea universalităţii, satisfacerea trebuinţei necesare ca şi a celei accidentale este întîmplătoare. Societatea civilă prezintă, în aceste opoziţii şi în împletirea lor, deopotrivă spectacolul exceselor şi al mizeriei, precum şi pe acela al decăderii fizice şi etice, comune amîndurora.

Dezvoltarea independentă a particularităţii (compară § 124, remarca) este momentul care în vechile state se manifestă sub forma corupţiei ce invadează moravurile, şi este temeiul ultim al ruinii lor. Aceste state întemeiate pe de o parte pe principiul patriarhal şi religios, pe de altă parte

pe principiul unei etici mai spirituale dar mai simple, — în genere pe intuiția naturală originară —, nu au putut să suporte conflictul acestor principii și reflexia în sine infinită a conștiinței de sine, și s-au prăbușit prin această reflexie, cînd ea a început să se afirme — întîi în simțăminte și apoi în realitate —, deoarece principiului lor încă simplu îi lipsea 244
puterea cu adevărat infinită, care se găsește numai în acea unitate care dezvoltă opoziția rațiunii în întreaga ei tărie, și o supune, care prin urmare se menține, în opoziție, și menține în sine opoziția, nelăsînd-o să se desfacă. — Platon în *Statul* său înfățișează etosul substanțial în frumusețea ideală și adevărul ideal al său ; el nu găsește însă altă ieșire în fața principiului particularității independente, care în vremea lui își făcuse irupția în etosul grecesc, decît opunîndu-i statul său numai substanțial, și excluzînd cu totul acel principiu, pînă în începuturile lui în proprietatea privată (cf. § 46, remarca) și în familie, și apoi, în dezvoltarea sa ulterioară, ca voință proprie arbitrară și alegere a profesiei etc. Lipsa aceasta este ceea ce face să se nesocotească marele adevăr substanțial al statului platonic făcînd ca acesta să fie privit de obicei ca o himeră a gîndului abstract, ca un simplu ideal, cum se obișnuiește adesea să se spună. Principiul personalității independente infinite în sine a individului singular, al libertății subiective, care a apărut, interior, în religia creștină, iar exterior, și de aceea legat de universalitatea abstractă, în lumea romană, nu își dobîndește în acea formă numai substanțială a spiritului real, dreptul său. Principiul acesta este istoric mai tîrziu decît lumea greacă, și tot astfel, reflexia filozofică coborîtă pînă la această adîncime este mai tîrzie decît Ideea substanțială a filozofiei grecești.

**Adaus.** Particularitatea pentru sine este excesivul și lipsa de măsură, și însăși formele acestui exces sînt la rîndul lor lipsite de măsură. Omul își lărgește prin reprezentările și reflexiile sale dorințele, care nu constituie un cerc închis, ca instinctul animalului, și el le mînă în infinitul rău. Tot astfel însă, 245
de cealaltă parte, lipsa și nevoia sînt la rîndul lor fără margini, și confuzia acestei stări nu poate ajunge la armonie decît prin

constrîngerea exercitată de stat. Cînd statul platonic voia să excludă particularitatea, lucrul acesta nu era de nici un ajutor, căci remediul ar fi contrazis dreptul infinit al Ideii de a lăsa libertate particularității. În religia creștină, cu deosebire, a apărut dreptul subiectivității, precum și infinitatea ființării pentru-sine, și o dată cu aceasta întregul trebuie să dobîndească în același timp tăria de a pune în armonie particularitatea cu unitatea etică.

## § 186

Principiul particularității însă, prin faptul tocmai că se dezvoltă pentru sine pînă la totalitate, trece în *universalitate* și își are numai în aceasta adevărul său și îndreptățirea realității sale pozitive. Unitatea aceasta, care datorită independenței celor două principii pe treapta aceasta a dezbinării (§ 184) nu este identitatea etică, nu se află, tocmai de aceea, ca *libertate*, ci ca *o necesitate*, ca nevoie pentru *particular* de a se ridica la *forma universalității*, de a-și căuta și dobîndi subzistența sa în această formă.

## § 187

Indivizii sînt ca cetățeni ai acestui stat *persoane private* care au drept scop al lor propriul lor interes. Întrucît acesta este mijlocit prin universal, care le *apare* astfel drept *mijloc*, scopul nu poate fi atins de ei decît în măsura în care ei înșiși își determină voința, hotărîrea și acțiunea lor în mod universal, și se transformă în *membri* ai lanțului acestei *conexiuni*. Interesul Ideii, aici, interes care nu se găsește în conștiința acestor membri ai societății civile ca atare,
246 stă în *procesul* de a ridica singularitatea și naturalitatea acestora, prin necesitatea ca și prin arbitrarul trebuințelor, la *libertatea formală* și la *universalitatea formală*

a cunoașterii și a voinței, de a cultiva subiectivitatea închisă în particularitatea ei.

De reprezentările privitoare la nevinovăția stării de natură, la simplitatea moravurilor popoarelor inculte, pe de o parte, — pe de altă parte, de concepția după care trebuințele, satisfacerea lor, plăcerile și comoditățile vieții particulare etc. sînt scopuri absolute, — este legat faptul că cultura este considerată, în primul caz drept ceva numai exterior, ducînd la corupție, în cazul din urmă, drept un simplu mijloc în vederea altor scopuri ; atît una cît și cealaltă părere dovedește necunoaștere a naturii spiritului și a scopului rațiunii. Spiritul își dobîndește realitatea sa numai prin faptul că se scindează în sine însuși, că în trebuințele naturale și în conexiunea acestei necesități exterioare, el își dă sieși această limită și finitate, și chiar prin aceasta, se imprimă înăuntrul ei, o înfrînge și își cîștigă într-însa ființa lui faptică obiectivă. Scopul rațiunii nu îl constituie deci nici acea naivitate naturală a moravurilor, nici, în dezvoltarea particularității, plăcerile ca atare, cîștigate prin cultură, ci străduința ca naivitatea naturii, adică de pe o parte indiferența pasivă, pe de alta primitivitatea cunoașterii și a voinței, cu alte cuvinte nemijlocirea și singularitatea în care este cufundat spiritul, să fie înlăturată, și mai întîi ca această exterioritate a sa să dobîndească raționalitatea de care este capabilă, anume forma universalității, intelectualitatea *(Verständigkeit)*. Numai în felul acesta spiritul se găsește la el acasă și la sine, în această exterioritate ca atare. Libertatea sa are astfel în exterioritate o ființare faptică și, în acest element străin în sine destinației sale către libertate, el este pentru sine, nu are de a face decît cu aceea pe ce el și-a pus pecetea sa și cu ceea ce este produs de el. — Tocmai prin aceasta ajunge la existență, în gîndire, forma universalității — 247
formă care ea singură este elementul demn pentru existența Ideii. — De aceea, în determinația ei absolută, cultura este liberarea și munca liberării mai înalte, punctul absolut de trecere la substanțialitatea infinit subiectivă a eticului, substanțialitate care nu mai este nemijlocită, natu-

rală, ci spirituală, ridicată totodată la forma universalității. — Liberarea aceasta presupune în subiect *munca dură* împotriva purei subiectivități în conduită, împotriva nemijlocirii dorinței, ca și împotriva vanității subiective a simțirii și arbitrarului bunului plac. Munca dură pe care o implică cultura contribuie la defavoarea în care ea se află. Totuși în munca aceasta de cultivare voința subiectivă cîștigă ea însăși în sine *obiectivitatea*, prin care singură ea este demnă și capabilă să fie *realitatea* a Ideii. — Tot astfel, forma aceasta a universalității la care s-a ridicat particularitatea, prin muncă și cultură, constituie treapta intelectului, — ea face ca particularitatea *să devină* adevărata *ființare-pentru-sine* a singularității, și dînd universalității conținutul care o umple și determinarea ei infinită de sine, se găsește ea însăși, în etos, ca subiectivitatea liberă ființînd infinit pentru sine. Acesta este punctul de vedere din care cultura se arată a fi un moment imanent al absolutului și își dovedește valoarea ei infinită.

**Adaus.** Prin oameni educați putem înțelege mai întîi oameni care pot face tot ceea ce fac ceilalți, și care nu își scot înainte particularitatea, în timp ce la oamenii needucați tocmai aceasta se arată, conduita neorientându-se după pro-
248 prietățile generale ale obiectului. Tot astfel, în raportul față de alți oameni, omul needucat îi poate lesne jigni, lăsîndu-și frîu liber și fiind lipsit de reflexie asupra sentimentelor celorlalți. El nu vrea să jignească pe ceilalți, dar conduita sa nu este în acord cu ceea ce voiește. Cultura așadar este netezirea asperităților particularității, pentru ca ea să se conducă după natura lucrului. Adevărata originalitate, ca fiind scoaterea înainte a lucrului însuși, cere cultură adevărată, în timp ce falsa originalitate afirmă nerozii care trec prin minte doar oamenilor fără cultură.

## § 188

Societatea civilă conține următoarele trei momente:

A. Împăcarea *trebuințelor* și satisfacerea *individu-*

lui singular, prin munca sa şi prin munca şi satisfacerea trebuinţelor tuturor celorlalţi, — sistemul trebuinţelor.

B. Realitatea universalului libertăţii, conţinut în acest sistem, ocrotirea proprietăţii prin exerciţiul justiţiei.

C. Asigurarea împotriva accidentalităţii persistînd încă în acele sisteme, şi grija de interesul particular ca fiind un interes comun, prin mijlocirea poliţiei [a administraţiei] şi a corporaţiei.

## A. SISTEMUL TREBUINŢELOR

### § 189

Particularitatea, mai întîi ca fiind în genere, faţă de universalul voinţei, ceea ce e determinat (§ 60), este trebuinţă subiectivă, care îşi dobîndeşte obiectivitatea, adică satisfacerea, prin mijlocirea: α) a unor lucruri exterioare, care sînt însă tot astfel proprietatea şi produsul altor trebuinţe şi voinţe, şi β) prin muncă şi activitate ca mijlocitoare între ambele laturi. Întrucît scopul ei este satisfacerea particularităţii subiective, însă în raportarea la trebuinţele altora şi la voinţa lor arbitrară se afirmă universalitatea, reflexul acesta al raţionalităţii în această sferă a finităţii, intelectul, este latura la care urmează să ne referim în cercetarea aceasta şi care constituie factorul de conciliere înăuntrul acestei sfere. 249

Economia politică *(Staats Oekonomie)* este ştiinţa care îşi are începutul în aceste puncte de vedere, dar e chemată apoi să înfăţişeze raportul şi mişcarea maselor în determinaţia şi împletirea lor calitativă şi cantitativă. — Ea este una din ştiinţele care s-au născut în timpul din urmă, pe terenul ei. Dezvoltarea ei este interesantă prin felul cum gîndirea (la Smith, Say, Ricardo) descoperă în mulţimea nesfîrşită a faptelor singulare, care îi stau la început în faţă, principiile simple ale lucrului însuşi, intelectul care

acționează în lucru și îl guvernează. — Așa cum, pe de o parte, recunoașterea în sfera trebuințelor a acestui reflex al rațională, imanent lucrului și acționînd în el, constituie factorul de conciliere, tot astfel, invers, acesta este terenul pe care intelectul scopurilor subiective și purelor opinii morale dă curs nemulțumirii și indispoziției sale morale.

**Adaus.** Există anumite trebuințe generale, ca mîncarea, băutura, îmbrăcămintea etc., și felul cum ele sînt satisfăcute atîrnă de împrejurări cu totul întîmplătoare. Pămîntul este, aici sau acolo, mai rodnic sau mai puțin rodnic, anii sînt deosebiți în belșugul lor, un om este vrednic, celălalt leneș, — dar puzderia aceasta de arbitrar naște din sine determinări generale, și această masă, în aparență fără legătură și lipsită de gînd,
250 este stăpînită de o necesitate care intervine de la sine. A descoperi aici elementul acesta necesar este obiectul economiei politice, o știință care cinstește gîndul, întrucât în masa fenomenelor accidentale, ea descoperă legile. Este un spectacol interesant să vezi cum toate conexiunile sînt în acțiunea lor reciproce, cum sferele particulare se grupează, își exercită acțiunea asupra altora și sînt favorizate sau întîmpină obstacole din partea lor. Această implicare reciprocă, pe care la început o socotești neverosimilă, întrucît totul pare lăsat pradă voinței arbitrare a individului, este demnă de remarcat înainte de orice și are o analogie cu sistemul planetar, care prezintă mereu ochiului doar mișcări neregulate, dar ale cărui legi pot fi totuși cunoscute.

### a) FELUL TREBUINȚEI ȘI MODUL DE SATISFACERE A EI

### § 190

Animalul are un cerc limitat de mijloace și de modalități de a-și satisface trebuințele, și ele de asemenea limitate. Omul își dovedește, chiar în această dependență, în același timp capacitatea de a o depăși, și universalitatea sa, mai întîi prin diversificarea trebuințelor și mijloacelor, și apoi prin descompunerea trebuinței concrete și distingerea în ea a unor părți și laturi, care devin trebuințe diferite, particularizate, și prin aceasta mai abstracte.

În drept, obiectul considerării este p e r s o a n a, în perspectiva morală, s u b i e c t u l, în familie m e m b r u l f a m i l i e i, în societatea civilă în genere, c e t ă ţ e a n u l (ca *bourgeois*) — aici, pe planul trebuinţelor (cf. § 123, remarca), obiectul îl constituie concretul r e p r e z e n t ă r i i, pe care îl numim o m; abia aici aşadar, ba drept vorbind numai aici, este vorba de o m în înţelesul acesta al cuvîntului.

**Adaus.** Animalul este o făptură particulară, el are instinctul său şi mijloace limitate de a-l satisface, pe care el nu le poate depăşi. Există insecte care sînt legate de o anumită plantă, alte animale au o sferă mai largă, pot trăi în climate deo- 251
sebite, totdeauna însă apare o limitare faţă de cercul propriu omului. Nevoia de locuinţă şi de îmbrăcăminte, necesitatea de a nu lăsa hrana crudă, ci de a şi-o face adecvată şi de a distruge nemijlocirea ei naturală, toate acestea fac ca omul să nu se acomodeze atît de lesne ca animalul, ceea ce ca spirit nici nu îi este îngăduit. Intelectul, care sesizează deosebirile, introduce varietate în aceste trebuinţe, şi întrucît gustul şi utilitatea devin criteriile de apreciere, trebuinţele înseşi se supun şi ele acestora. În cele din urmă, nu trebuinţa ci părerea este aceea care trebuie satisfăcută, şi ţine tocmai de cultură ca concretul să fie descompus în particularităţile sale. În diversitatea trebuinţelor stă tocmai o frînare a dorinţei, căci cînd oamenii folosesc multe lucruri, impulsul către unul din ele, de care ar avea nevoie, nu mai este atît de puternic, ceea ce e un semn că nevoia în genere nu este atît de imperativă.

## § 191

Tot astfel se î m p a r t şi se d i v e r s i f i c ă şi m i j l o a c e l e care au în vedere trebuinţele particulare şi, în genere, modurile de satisfacere a lor, ele devenind la rîndul lor, scopuri relative şi trebuinţe abstracte; — o diversificare care merge la nesfîrşit şi care reprezintă, în aceeaşi măsură, o d i s t i n c ţ i e a acestor determinări şi o a p r e c i e r e a adecvării mijloacelor la scopurile lor, — r a f i n a m e n t u l.

**Adaus.** Aceea ce englezii numesc *comfortable* este ceva cu totul inepuizabil şi capabil de dezvoltare la nesfîrşit, căci fiece comoditate îşi arată iarăşi incomoditatea ei, şi aceste

invenţii nu iau sfîrşit. O nevoie, de aceea, nu se datoreşte atîta
262 celor care o simt în mod nemijlocit, ci celor care caută să o speculeze, trăgînd cîştig de pe urma naşterii ei.

## § 192

Trebuinţele şi mijloacele dobîndesc ca existenţă reală o f i i n ţ a r e pentru a l ţ i i, prin trebuinţele şi munca acestora satisfacerea fiind condiţionată reciproc. Abstracţia, care devine o calitate a trebuinţelor şi a mijloacelor (paragraful precedent), devine totodată o determinaţie a raportului reciproc al indivizilor, unii faţă de alţii ; universalitatea aceasta, a faptului r e c u n o a ş t e r i i lor, este momentul care face din ele, în singularitatea şi abstracţia lor, trebuinţe, mijloace şi moduri de satisfacere c o n c r e t e, ca avînd caracter s o c i a l.

**Adaus.** Prin faptul că eu mă dirijez după celălalt, se introduce aici forma universalităţii. Eu dobîndesc de la alţii mijloacele de satisfacere şi trebuie prin urmare să accept opinia lor. În acelaşi timp însă eu sînt constrîns să produc mijloace pentru satisfacerea altora. Una se împleteşte aşadar cu cealaltă şi este legată de ea : tot ce este particular devine astfel ceva social ; în ce priveşte felul îmbrăcămintii, ora mesei, domneşte o anumită convenienţă, pe care trebuie să o acceptăm, fiindcă în aceste lucruri nu merită să te osteneşti să-ţi dovedeşti deşteptăciunea, şi cel mai cuminte este să te porţi ca ceilalţi.

## § 193

Momentul acesta devine astfel o determinaţie particulară a scopului, în ce priveşte mijloacele pentru sine şi posesia lor, ca şi în ce priveşte modul de satisfacere a trebuinţelor. El implică mai departe, nemijlocit, cerinţa e g a l i t ă ţ i i cu ceilalţi, sub acest raport ; nevoia de această egalitate, pe de o parte, şi faptul de a se pune la rînd cu ceilalţi, i m i t a ţ i a, precum şi, pe de altă parte, nevoia de p a r t i c u l a r i t a t e,

prezentă şi ea aici, nevoia de a se afirma prin ceva deosebit, 253
devine ea însăşi un izvor real de diferenţiere a trebuinţelor şi de răspîndire a lor.

## § 194

Deoarece în trebuinţa socială, ca legătură a trebuinţei imediate, adică naturale, şi a trebuinţei spirituale proprie reprezentării, cea din urmă, ca fiind universalul, devine predominantă, se găseşte deci în acest moment social aspectul liberării, faptul că necesitatea strictă a trebuinţei naturale este ascunsă şi omul se raportează la opinia sa, şi anume ca opinie generală, şi la o necesitate pe care el însuşi şi-a făurit-o ; în loc de a se raporta la contingenţa exterioară, el se referă la cea interioară, la arbitrarul voinţei.

Concepţia că omul într-o aşa-numită stare de natură, în care ar fi avut doar aşa-numite simple trebuinţe naturale, pentru satisfacerea cărora nu ar fi folosit decît mijloacele pe care i le oferea nemijlocit o natură accidentală, trăia sub raportul trebuinţelor în libertate, este — chiar fără a lua în considerare momentul liberării care se află în muncă şi despre care va fi vorba ulterior — o părere lipsită de adevăr, căci trebuinţa naturală ca atare şi satisfacerea imediată a ei ar constitui numai cufundarea în natură a spiritualităţii şi prin urmare starea de primitivitate şi de lipsă a libertăţii, — căci libertatea stă numai în reflexia spiritului în sine, în distingerea sa de ceea ce aparţine naturii, şi în reflexul lui asupra acesteia.

## § 195

Liberarea aceasta este formală, întrucît particularitatea scopurilor rămîne conţinutul fundamental. Orientarea vieţii sociale spre multiplicarea nedeterminată şi specificarea trebuin-

ţelor, mijloacelor şi plăcerilor care, ca şi distingerea trebuinţei naturale de cea cultivată, nu are hotar, — l u x u l, constituie o creştere tot atât de infinită a dependenţei şi a lipsei,
264 care are de a face cu o materie opunînd rezistenţă infinită, anume cu mijloace exterioare avînd caracteristica de a fi proprietate a voinţei libere, aşadar cu ceea ce este absolut dur.

**Adaus.** D i o g e n e în întreaga sa întruchipare cinică este în realitate numai un produs al vieţii sociale ateniene, şi ceea ce îl determina era opinia, împotriva căreia în genere acţiona felul său de a fi. Figura aceasta nu este deci independentă, ci s-a născut numai datorită acestui element social, şi este ea însăşi un produs lipsit de cuviinţă al luxului. Acolo unde pe de o parte luxul se ridică mai sus, acolo pe de altă parte lipsa şi ticăloşia este la rîndul ei tot atît de mare, — şi cinismul ia naştere din opoziţia faţă de rafinament.

### b) NATURA MUNCII

### § 196

Mijlocul prin care se pregătesc şi se obţin, pentru satisfacerea trebuinţelor p a r t i c u l a r i z a t e, mijloace adecvate tot atît de p a r t i c u l a r i z a t e, constituie m u n c a, specificarea materialului furnizat nemijlocit de natură, în vederea acestor scopuri diverse, prin cele mai variate procese. Formarea aceasta dă mijlocului valoarea şi utilitatea sa, astfel încît omul se raportează, în consumaţia sa, cu deosebire la produse o m e n e ş t i şi ceea ce el întrebuinţează sînt atare osteneli omeneşti.

**Adaus.** Materialul nemijlocit care nu are nevoie să fie prelucrat este numai redus ; chiar aerul trebuie să ni-l procurăm, întrucît trebuie să-l încălzim ; singură poate apa o putem bea aşa cum o găsim. Sudoarea şi munca omenească agoniseşte omului mijloacele de satisfacere a trebuinţelor.

## § 197

O dată cu diversitatea determinațiilor și obiectelor spre care se îndreaptă interesul, se dezvoltă c u l t u r a t e o r e t i c ă, — nu numai un ansamblu de reprezentări și cunoștințe variate, 255
ci și o anumită mobilitate și promptitudine în reprezentare și în trecerea de la o reprezentare la alta, surprinderea unor relații complexe și generale etc. — cultura intelectului în genere și prin aceasta și a limbajului. — C u l t u r a p r a c t i c ă, dobîndită prin muncă, constă în crearea nevoii și a d e p r i n d e r i i u n e i o c u p a ț i i în genere, apoi în l i m i t a r e a activității proprii, — pe de o parte după natura materialului, pe de altă parte însă, și mai ales, după dorința altora, — și în deprinderea cîștigată prin această disciplină, a unei activități o b i e c t i v e și a unor abilități de u t i l i t a t e g e n e r a l ă.

**Adaus.** Barbarul este leneș și se deosebește de civilizat prin aceea că el își clocește stupid visul, fără oprire, pe cînd cultura practică constă tocmai în deprinderea și în nevoia de ocupație. Omul neîndemînatic obține totdeauna altceva decît voiește, deoarece el nu este stăpîn pe propria lui activitate, în timp ce un muncitor poate fi numit îndemînatic cînd el produce lucrul așa cum trebuie să fie, și cînd el nu întîmpină în acțiunea lui subiectivă nici un obstacol în fața scopului pe care-l urmărește.

## § 198

Elementul universal și obiectiv în muncă stă însă în a b s t r a c ț i e, care duce la specificarea mijloacelor și a trebuințelor, și prin aceasta specifică totodată producția dînd naștere la d i v i z i u n e a m u n c i l o r. Munca individului singular devine datorită diviziunii m a i s i m p l ă, și prin aceasta îndemînarea sa în munca lui abstractă, precum și cantitatea producțiilor sale devine mai mare. În același timp, această abstracție a îndemînării și a mijlocului, desăvîrșește d e p e n d e n ț a

şi relaţia reciprocă a oamenilor, în satisfacerea celorlalte nevoi, transformînd-o într-o necesitate totală. Abstracţia producerii face, mai departe, munca din ce în ce mai mecanică şi de aceea îngăduie în cele din urmă omului să se dea la o parte şi să lase maşina să îi ia locul.

### c) AVUŢIA

### § 199

Prin dependenţa şi reciprocitatea aceasta a munci şi a
256 satisfacerii trebuinţelor, egoismul subiectiv se preface în contribuţie la satisfacerea trebuinţelor tuturor celorlalţi, — în mijlocirea particularului prin universal, ca mişcare dialectică, astfel încît, în timp ce fiecare agoniseşte, produce şi se bucură pentru sine, el produce şi agoniseşte, tocmai prin aceasta, pentru folosinţa celorlalţi. Necesitatea aceasta care stă în împletirea dependenţei tuturor, pe toate laturile, constituie acum pentru fiecare avuţia generală permanentă (vezi § 170), care reprezintă pentru el posibilitatea de a participa la ea, prin cultura şi abilitatea sa, pentru a fi asigurat în ce priveşte subzistenţa sa, — aşa cum ceea ce el agoniseşte prin munca sa conservă şi măreşte avuţia generală.

### § 200

Posibilitatea participării la avuţia generală, averea particulară este însă condiţionată, pe de o parte printr-o bază proprie nemijlocită (capitalul), pe de altă parte prin abilitate care şi ea la rîndul ei este condiţionată prin avere, dar şi prin împrejurările întîmplătoare, a căror diversitate duce la deosebiri în dezvoltarea aptitudinilor naturale corporale şi spirituale, deja pentru sine ne-

egale, — deosebiri care în sfera aceasta a particularității se manifestă în toate direcțiile și pe toate treptele, și care împreună cu hazardul exterior și arbitrarul individual are drept urmare necesară neegalitatea averii și a abilităților indivizilor.

Opune dreptului obiectiv al particularității spiritului, drept conținut în Idee, și care nu numai că nu suprimă, înăuntrul societății civile, inegalitatea pusă de natură — acest element al inegalității — între oameni, ci o produce din spirit, o ridică la o inegalitate de aptitudini, de 257
avere și chiar de educație intelectuală și morală, — a opune acestui drept exigența egalității, aceasta ține de intelectul gol, care ia abstracția, acest „trebuie" al lui, drept ceea ce e real și rațional. Sfera aceasta a particularității, care își imprimă în sine universalul, păstrează în această identitate numai relativă cu el, deopotrivă particularitatea naturală ca și pe cea arbitrară, și în felul acesta restul stării de natură, în sine. Mai departe, rațiunea imanentă sistemului trebuințelor omenești și mișcării lor este aceea care coordonează această sferă făcînd dintr-însa un întreg organic de diferențe (vezi paragraful următor).

## § 201

Mijloacele variate la infinit și mișcarea în care ele se împletesc tot astfel fără sfârșit, ca să se producă și să se schimbe unele cu altele, se adună datorită universalului sălășluind în conținutul lor și se deosebesc în mase generale, astfel încît ansamblul conexiunii se dezvoltă alcătuind sisteme particulare de trebuințe, cu mijloacele și muncile respective, cu modurile lor de satisfacere și cultura teoretică și practică pe care o presupun, — sisteme în care sînt repartizați indivizii, — și care constituie distincția stărilor sociale.

**Adaus.** Modul de a participa la avuţia generală este lăsat în seama fiecărei particularităţi a indivizilor, însă deosebirea generală în felul cum se particularizează societatea civilă are caracter necesar. Dacă prima bază a statului este familia, apoi a doua o constituie stările sociale. Aceasta din urmă este atît de importantă datorită faptului că persoanele private, deşi egoiste, au necesitatea să se orienteze unele după altele. Aici se află rădăcina prin care egoismul se leagă cu universalul, cu statul, în seama căruia trebuie să stea grija ca legătura accasta să fie solidă şi statornică.

## § 202

258 Stările sociale se determină potrivit conceptului ca fiind : starea substanţială sau nemijlocită, starea reflexiei sau formală şi starea universală.

## § 203

*a)* Starea substanţială îşi are averea în produsele naturale ale pămîntului, pe care ea îl munceşte, un pămînt capabil să devină proprietate privată exclusivă, şi care nu îngăduie doar o exploatare nedeterminată, ci pretinde o prelucrare obiectivă. Faţă de legătura muncii şi a agonisirii de anumite epoci fixe ale naturii şi faţă de faptul că produsul atîrnă de desfăşurarea variabilă a procesului natural, scopul apropiat al satisfacerii trebuinţei se preface într-o prevedere de viitor; însă datorită condiţiilor, ea îşi păstrează modalitatea unei subzistenţe mijlocite mai puţin de reflexie şi de voinţa proprie, şi deci, în genere, caracterul substanţial al unui etos nemijlocit, rezemat pe raportul familial şi pe încrederea reciprocă.

Cu dreptate s-a văzut începutul adevărat şi prima fundaţie a statului în introducerea agriculturii, alături de

introducerea c ă s ă t o r i e i, — întrucît primul din aceste principii aduce cu sine prelucrarea solului şi o dată cu aceasta proprietatea privată exclusivă (cf. § 170, remarca), reducînd viaţa rătăcitoare a sălbaticului care îşi caută în peregrinări subzistenţa, la stabilitatea dreptului privat şi la siguranţa satisfacerii trebuinţelor ; de aceasta se leagă limitarea raporturilor sexuale la căsătorie, şi, prin urmare, transformarea acestei legături într-o alianţă d u r a b i l ă, universală în sine, tot astfel, a nevoii subiective, în g r i j a d e f a m i l i e, şi a posesiei, în a v e r e a f a m i l i e i. Asigurarea, consolidarea, durata satisfacerii trebuinţelor etc., — caracterele prin care aceste instituţii se recomandă mai întîi —, nu sînt alt- [269]
ceva decît forme ale universalităţii şi întruchipări ale felului în care raţionalul, scopul ultim absolut, îşi manifestă valabilitatea în aceste obiecte. — Ce poate fi mai interesant pentru această materie decît l ă m u r i r i l e prietenului meu onorat, d-l Creuzer, tot atît de ingenioase pe cît sînt de erudite, — lămuriri cuprinse cu deosebire în volumul a l p a t r u l e a al *Mitologiei* şi *Simbolicei* sale —, cu privire l a sărbătorile, imaginile şi sanctuarele a g r o n o m i c e ale celor vechi, care au avut conştiinţa introducerii agriculturii şi a instituţiilor legate de ea, ca a unor acţiuni divine, şi le-au consacrat astfel veneraţia lor religioasă.

Faptul că totuşi caracterul substanţial al acestei stări suferă modificări, din partea legilor dreptului privat, cu deosebire a exerciţiului justiţiei, din partea învăţămîntului şi a culturii, şi tot astfel a religiei, — nu în ce priveşte c o n ţ i n u t u l s u b s t a n ţ i a l, dar în ce priveşte f o r m a şi d e z v o l t a r e a r e f l e x i e i —, este o urmare mai departe care se produce şi în cazul celorlalte stări.

**Adaus.** În vremea noastră economia agricolă este practicată şi în mod reflectat, ca o manufactură, şi dobîndeşte astfel un caracter opus naturalităţii ei, un caracter propriu stării a doua. Cu toate acestea starea aceasta primă va păstra totdeauna mai mult modalitatea vieţii patriarhale şi mentalitatea substanţială a acesteia. Omul ia aici ceea ce îi este dat şi ceea ce primeşte, cu un sentiment nemijlocit, este recunoscător lui Dumnezeu pentru ceea ce îi dă şi trăieşte cu încrederea religioasă că bunătatea aceasta va dura mai departe. Bunul pe care îl primeşte îi este îndestulător, el îl consumă, căci îi revine din nou.

Mentalitatea aceasta este simplă, neîndreptată spre dobîndirea de bogăţii : ea poate fi numită mentalitate a v e c h i i n o b l e ţ e, care consumă ceea ce găseşte în faţa ei. În această stare, natura îndeplineşte lucrul principal, iar vrednicia proprie este faţă de
260 natură ceva subordonat ; în starea a doua în schimb, toomai intelectul este esenţial, iar produsul naturii nu poate fi considerat decît drept material de prelucrat.

## § 204

b) S t a r e a care se consacră i n d u s t r i e i are în seamă prelucrarea produsului naturii, şi pentru agonisirea mijloacelor de subsistenţă ea trebuie să recurgă la m u n c a sa, la r e f l e x i e şi la inteligenţă, precum şi să ţină esenţial seama de nevoile şi de muncile celorlalţi. Ceea ce agoniseşte şi ceea ce consumă, ea îşi datoreşte sie înseşi, propriei sale activităţi. Ocupaţia ei se deosebeşte la rîndul ei : în munca practicată în mod mai concret, pentru satisfacerea unor trebuinţe izolate şi la cererea anumitor indivizi, — c o n d i ţ i a m e ş t e ş u g u l u i ; — în masa globală de muncă mai abstractă, destinată unor trebuinţe individuale, dar de răspîndire generală — c o n d i ţ i a m u n c i i d e f a b r i c ă; — şi în activitatea schimbului de mijloace singulare unele cu altele, cu deosebire prin mijlocirea instrumentului universal de schimb, banul, în care valoarea abstractă a tuturor mărfurilor îşi are realitatea, — c o n d i ţ i a c o m e r ţ u l u i.

**Adaus.** Individul în s t a r e a i n d u s t r i a l ă contează numai pe sine şi acest sentiment al valorii proprii stă în cea mai strînsă legătură cu revendicarea unei situaţii corespunzătoare dreptului. Simţămîntul libertăţii şi al ordinei s-a ivit de aceea cu deosebire în oraşe. Prima stare, în schimb, are puţin de gîndit prin sine : ceea ce agoniseşte este darul unei puteri străine, al naturii ; sentimentul acesta al dependenţei este la ea factorul prim, şi de aici decurge lesne pentru om, pasivitatea lui, faptul că el suportă tot ce i se întîmplă : prima stare

este de aceea înclinată mai mult spre supunere, a doua, mai mult spre libertate.

## § 205

*c)* Starea consacrată universalului se ocupă de interesele generale, privind situaţia societăţii : de aceea ea trebuie să fie scutită de munca directă pentru satisfacerea 261
trebuinţelor, fie prin avere privată, fie prin întreţinerea ei fără plată, de către statul care recurge la serviciile sale ; — în felul acesta, interesul privat la ea îşi găseşte satisfacerea în munca ei pentru universal.

## § 206

Starea socială, ca particularitate care şi-a devenit obiectivă sieşi, se divide astfel, pe de o parte potrivit conceptului, în diferenţierile lui generale. Cărei stări particulare însă îi aparţine, pe de altă parte, individul, este un fapt asupra căruia au influenţă firea, naşterea şi împrejurările, dar în care decizia ultimă şi esenţială rămâne opiniei subiective şi voinţei arbitrare particulare, care îşi acordă în sfera aceasta dreptul cuvenit meritului său şi cinstea sa, — astfel încît ceea ce se petrece într-însa în virtutea necesităţii interne, este în acelaşi timp mijlocit de voinţa arbitrară şi se înfăţişează conştiinţei subiective ca fiind opera voinţei sale.

Şi sub acest raport iese la iveală, în ce priveşte principiul particularităţii şi al voinţei subiective arbitrare, deosebirea între viaţa politică a lumii orientale şi a lumii occidentale, precum şi a lumii antice şi a celei moderne. Diviziunea întregului în stări sociale se produce în cele dintîi, este adevărat, obiectiv de la sine, deoarece ea este în sine

rațională, însă principiul particularității subiective nu își dobîndește într-însele dreptul său, căci de ex. repartizarea indivizilor în stări sociale este lăsată regenților, ca în statul platonic (*De Rep.*, III, p. 320, ed. Bip., t. VI), sau ține de pura naștere, ca în castele indice. Nefiind astfel încorporată în organizația întregului, și rămînînd într-însul neîmpăcată, particularitatea subiectivă se manifestă, — întrucît ca moment esențial ea iese totuși la iveală, — ca ostilitate, ca corupere a ordinei sociale (v. § 185, remarca), fie răsturnînd-o, ca în statele grecești și în republica romană, fie, cînd
262 aceasta, deținînd puterea de constrîngere sau fiind autoritatea religioasă, se menține. ca depravare internă și degradare desăvîrșită, — cum a fost cazul întrucîtva la Lacedemonieni și cum este astăzi, în chipul cel mai deplin, la Inzi. — Menținută însă de ordinea obiectivă în acord cu ea, și totodată în dreptul ei, particularitatea subiectivă devine principiul care însuflețește întreaga societate civilă, dezvoltînd activitatea gîndirii, meritul și sentimentul de onoare. Recunoașterea și dreptul ca aceea ce, în societatea civilă și în stat, este necesar în virtutea rațiunii să fie totodată mijlocit de voința subiectivă, aceasta constituie determinarea mai precisă a ceea ce înseamnă, cu deosebire pentru reprezentarea generală, libertate (§ 121).

## § 207

Individul își dă realitate numai întrucît el intră în existența faptică, așadar în particularitate determinată, și prin aceasta se limitează, prin excluziune, la una din sferele particulare ale trebuinței. Sentimentul etic propriu acestui sistem este onestitatea și onoarea profesională, străduința de a ajunge, și anume din proprie hotărîre, prin activitate, zel și abilitate, un membru al unuia din momentele societății civile, și de a se menține ca atare, de a se îngriji de sine numai prin mijlocirea aceasta cu universalul, precum și, în felul acesta, de a fi recunoscut în propria sa reprezentare și în reprezentarea altora. Moralitatea

își are locul ei specific în această sferă, în care domnește reflexia asupra activității proprii, scopul trebuințelor particulare și al prosperității personale, — accidentalitatea satisfacerii acestora făcînd tot astfel din ajutorul întîmplător și singular, o datorie.

263 Faptul că individul se revoltă la început (adică mai ales în adolescență) împotriva ideii de a se decide pentru o condiție socială particulară, privind aceasta ca o limitare a vocației sale pentru universal și doar ca o necesitate exterioară, ține de gîndirea abstractă, care se oprește la universal, și deci la ceea ce nu are realitate, și nu recunoaște că pentru a exista în fapt conceptul în genere pășește la distincția conceptului și a realității lui, și prin aceasta la determinație și particularitate (v. § 7), și că numai astfel el poate dobîndi realitate și obiectivitate etică.

**Adaus.** Cînd se spune că omul trebuie să fie ceva, prin aceasta se înțelege că el trebuie să aparțină unei stări sociale anumite : căci acest ceva înseamnă că el este atunci ceva substanțial. Un om lipsit de condiție socială este o simplă persoană privată și nu se află în universalitate reală. Pe de altă parte, individul singular se poate lua, în particularitatea sa, drept universalul, și poate socoti că, dacă ar intra într-o condiție determinată, s-ar coborî la ceva inferior. Aceasta vine din concepția greșită că, atunci cînd ceva dobîndește o existență în fapt, care îi e necesară, prin aceasta se limitează și renunță la sine.

## § 208

Principiul acestui sistem al trebuințelor, ca fiind particularitatea proprie a cunoașterii și a voinței, are în el universalitatea ființînd în și pentru sine, universalitatea libertății, numai în mod abstract, așadar ca drept la proprietate, care însă aici nu mai este doar în sine, ci în realitatea sa valabilă, ca ocrotire a proprietății prin exercițiul justiției.

## B. EXERCIŢIUL JUSTIŢIEI

### § 209

264 Relativul raportului de reciprocitate a trebuinţelor şi a muncii pentru satisfacerea lor îşi are mai întîi reflexia sa în sine, în genere în personalitatea infinită, în drept (ca drept abstract). Sfera aceasta însă a relativului, ca cultură, este ea însăşi cea care dă dreptului existenţă în fapt, spre a fi recunoscut, ştiut şi voit în mod general, şi prin mijlocirea faptului de a fi ştiut şi voit, să aibă valabilitate şi realitate obiectivă.

Ţine de cultură, de gîndire, ca fiind conştiinţa singularului în forma universalităţii, să ia eul ca persoană universală, esenţă în care toţi oamenii sînt identici. Omul are deci valoare, fiindcă el este om, nu fiindcă este iudeu, catolic, protestant, german, italian etc., — conştiinţa aceasta, pentru care ceea ce e valabil este gîndul, are nesfîrşită importanţă; — ea nu este greşită decît atunci cînd, de pildă în cosmopolitism, ea se fixează într-o poziţie care o ridică împotriva vieţii concrete a statului.

**Adaus.** Pe de o parte, prin sistemul particularităţii dreptul devine o necesitate exterioară, ca fiind protecţia particularităţii. Deşi el decurge din concept, totuşi el nu trece în existenţă decît fiindcă răspunde trebuinţelor. Pentru a avea gîndul dreptului, trebuie să fi primit o educaţie a gîndirii şi să nu fi rămas în purul sensibil, trebuie să aplicăm lucrurilor forma universalităţii, şi, tot astfel, să ne îndreptăm viaţa după un universal. Numai după ce oamenii şi-au născocit trebuinţe multiple şi cînd dobîndirea acestora se împleteşte cu satisfacerea lor, numai atunci se pot alcătui legi.

### § 210

265 Realitatea obiectivă a dreptului constă pe de o parte în faptul că el există pentru conştiinţă, că el este cunoscut

în genere ; pe de altă parte, în faptul de a poseda puterea realității și de a se impune, și prin aceasta totodată de a fi cunoscut ca universal valabil.

### a) DREPTUL CA LEGE

## § 211

Ceea ce este drept în sine este pus în existența sa obiectivă, adică este determinat de gînd pentru conștiință, și este cunoscut ca fiind ceea ce este drept și valabil, legea; în virtutea acestei determinări, dreptul este drept pozitiv în genere.

A pune ceva ca universal, adică a-l aduce la conștiință ca universal — înseamnă, cum se știe, a gîndi (cf. mai sus § 13, remarca, și § 21, remarca) ; reducînd astfel conținutul la forma sa cea mai simplă, gîndirea îi dă determinarea sa ultimă. Ceea ce este drept dobîndește abia prin aceea că devine lege, nu numai forma universalității sale, ci adevărata sa determinare. De aceea, cînd ne reprezentăm legiferarea, nu trebuie să avem înaintea ochilor numai unul din momente, acela că prin lege se declară ceva drept regulă de conduită, valabilă pentru toți ; ci momentul esențial intern, înainte de cestălalt este cunoașterea conținutului în universalitatea lui determinată. Chiar drepturile cutumiere (întrucît numai animalele își au legea în instinct, și singuri oamenii o posedă ca obicei), conțin momentul de a exista ca gînduri și de a fi cunoscute. Deosebirea lor, de legi, nu constă decît în aceea că ele sînt cunoscute într-un mod subiectiv și accidental, de aceea sînt pentru sine mai nedeterminate, iar universalitatea gîndului este în ele mai turburată ; afară de aceasta, cunoștința dreptului, pe o latură sau pe alta, rămîne în genere proprietatea întîmplătoare doar a puținora. Pretenția că datorită formei lor, de a exista ca obiceiuri, ele ar avea avantajul de a fi trecut în viață, (— se vorbește 266
astăzi, de altfel, tocmai acolo mai mult de viață și de

trecerea în viaţă, unde e vorba tocmai de materialul cel mai mort şi de gîndurile cele mai moarte), este o iluzie, întrucît prin faptul că ele sînt scrise şi adunate, legile în vigoare ale unei naţiuni nu încetează pentru aceasta de a fi şi ele obiceiuri. Cînd drepturile cutumiare ajung să fie adunate şi strînse la un loc, — ceea ce trebuie să se întîmple curînd la orice popor ajuns chiar numai la o oarecare cultură —, atunci culegerea aceasta constituie codul de legi, — care desigur, întrucît este o simplă culegere, se va caracteriza prin lipsa de formă a sa, prin nedeterminarea şi lacunele sale. El se va deosebi de ceea ce merită cu adevărat numele de cod, cu deosebire prin faptul că acesta sesizează principiile de drept şi le exprimă pe calea gîndirii în universalitatea lor, şi prin aceasta, în determinaţia lor. Dreptul provincial al Angliei, adică dreptul ei comun, se găseşte, cum se ştie, în statute (legi formulate), şi într-o aşa-numită lege nescrisă; legea aceasta nescrisă este de altfel şi ea tot atît de scrisă ca celelalte, şi cunoaşterea ei poate fi şi urmează să fie dobîndită doar prin lectură (cf. numeroasele in-cvarto pe care ea le umple). Ce monstruoasă încurcătură însă domneşte acolo, atît în exerciţiul justiţiei cît şi în dreptul însuşi, ne spun cunoscătorii acestora. Ei observă mai ales împrejurarea că, întrucît legea aceasta nescrisă este cuprinsă în deciziile curţilor de justiţie şi ale judecătorilor, judecătorii sînt în continuu chemaţi să legifereze, prin aceea că ei sînt deopotrivă ţinuţi să se refere la autoritatea predecesorilor lor, care nu au făcut decît să pronunţe legea nescrisă, dar totodată şi liberi să nu se refere la această autoritate, întrucît ei înşişi au în ei legea nescrisă, şi pe acest temei au dreptul de a se pronunţa asupra deciziilor anterioare, dacă ele sînt sau nu în acord cu această
287 lege. — În faţa unei încurcături asemănătoare, care se putea naşte în administrarea dreptului roman tîrziu, din autoritatea atîtor vestiţi jurisconsulţi deosebiţi, a fost găsit de către un împărat expedientul ingenios care poartă numele de lege a citaţiei şi care introducea un fel de întocmire colegială, un recurs la erudiţii în drept de mult decedaţi, cu majoritate a vocilor şi cu un prezident (v. *Istoria dreptului roman,* de Hugo, § 354). — A refuza unei naţiuni civilizate sau breslei juriştilor într-însa, competenţa de a alcătui un cod de legi, — întrucît nu poate fi vorba într-însul

de a alcătui un sistem de legi n o i în c o n ţ i n u t u l lor, ci numai de recunoaşterea conţinutului prezent al legilor, în universalitatea sa determinată, adică de considerarea lui pe calea g î n d i r i i, cu adausul aplicaţiei la particular, — ar fi una din cele mai mari ocări ce s-ar putea duce unei naţiuni, sau acelei bresle.

**Adaus.** Soarele ca şi planetele au şi ele legile lor, dar ele nu le cunosc: barbarii sînt cîrmuiţi de instincte, de moravuri, de sentimente, dar ei nu au conştiinţă de aceasta. Prin faptul că dreptul se instituie şi că el este cunoscut, se înlătură tot accidentalul simţirii, al opiniei subiective, forma răzbunării, a milei, a egoismului, şi numai astfel îşi dobîndeşte dreptul determinaţia sa adevărată şi ajunge la cinstea care i se cuvine. Numai trecînd prin disciplina înţelegerii el devine capabil de universalitate. Că în aplicarea legilor se ivesc coliziuni, în care îşi are cuvîntul inteligenţa judecătorului, aceasta este o necesitate absolută, căci altfel execuţia ar fi ceva cu totul maşinal. Dacă s-a imaginat să se înlăture coliziunile prin măsura de a se lăsa multe chestiuni la simpla apreciere a judecătorilor, apoi o atare ieşire este mult mai rea, întrucît coliziunea ţine 269
şi ea de gînd, de conştiinţa cugetătoare şi de dialectica acesteia, în timp ce hotărîrea pură a judecătorului nu ar fi decît o determinare arbitrară. Se aduce de regulă în sprijinul dreptului cutumiar, argumentul că el este viu, însă această viaţă, adică identitatea determinării cu subiectul, nu constituie încă esenţa lucrului; dreptul trebuie să fie cunoscut pe calea gîndirii, el trebuie să fie el însuşi un sistem, şi numai ca atare el poate să aibă valabilitate la naţiunile civilizate. Dacă în timpul cel mai recent s-a refuzat popoarelor chemarea de a legifera, apoi lucrul acesta nu este numai o ocară, ci conţine absurditatea că în faţa mulţimii nesfîrşite a legilor prezente, nu se acordă individilor nici măcar încrederea în capacitatea lor de a le aduna într-un sistem consecvent, şi aceasta tocmai cînd sistematizarea, adică ridicarea la universal, este tendinţa nesfîrşită a timpului. Tot astfel, culegeri de decizii, cum se găsesc în *Corpus juris*, au fost socotite preferabile unui cod de legi prelucrat în sensul cel mai general, deoarece în astfel de decizii se mai păstrează încă o oarecare particularitate şi o amintire istorică, la care nu se voieşte să se renunţe. Cît sînt de rele astfel de culegeri arată suficient practica dreptului englez.

## § 212

În identitatea aceasta a ceea ce este în sine şi a ceea ce este pus *(gesetzt)*, nu are obligativitate ca drept decît ceea ce este lege pusă *(Gesetz)*. Întrucît faptul de a fi pus constituie latura existenţei în fapt, în care poate interveni şi accidentalitatea voinţei arbitrare şi a altor particularităţi, de aceea, ceea ce este lege poate fi încă deosebit în conţinutul său de aceea ce este drept în sine.

De aceea, în dreptul pozitiv, ceea ce este conform legii este izvorul cunoaşterii a ceea ce constituie dreptul,
269 adică, în fond, a ceea ce este potrivit justiţiei *(was Rechtens ist)*; — ştiinţa pozitivă a dreptului este în acest sens o ştiinţă istorică, avînd ca principiu al ei autoritatea. Ceea ce mai poate interveni, pe deasupra, aparţine intelectului şi priveşte ordinea exterioară, strîngerea împreună, consecvenţa, aplicaţia ulterioară etc. Cînd intelectul se amestecă în natura lucrului însuşi, se vede din teoriile, de pildă, ale dreptului penal, la ce rezultate îl duce raţionamentul său din temeiuri arbitrare. — Dacă, pe de o parte, ştiinţa pozitivă nu are numai dreptul, ci şi datoria necesară, să deducă atît procesele istorice, cît şi aplicaţiile şi distincţiile determinărilor pozitive ale dreptului, în toate amănuntele, din datele ei, şi să arate consecvenţa lor, totuşi, pe de altă parte, ea nu trebuie să se mire în chip absolut că se pune întrebarea dacă, după toate aceste dovezi, o determinaţie de drept este raţională, — oricît ar socoti ea această întrebare drept o chestiune străină de preocupările ei. — Cu privire la înţelegere, compară § 3, remarca.

## § 213

Dreptul care trece în existenţa faptică mai întîi prin formă, prin faptul că este pus ca lege, intră de asemenea şi potrivit conţinutului, ca aplicaţie, în relaţie cu ma-

terialul raporturilor şi felurilor de proprietate şi de contracte, care în societatea civilă se individualizează şi se împletesc la infinit, — mai departe, cu acela al raporturilor etice bazate pe sentiment, pe dragoste şi încredere, — totuşi al acestora numai în măsura în care ele privesc latura dreptului abstract (§ 159); latura morală, şi comandamentele morale, întrucît ele privesc voinţa şi subiectivitatea în particularitatea ei cea mai proprie, nu pot fi obiect al legiferării pozitive. Alt material furnizează drepturile şi datoriile decurgînd din însăşi administrarea justiţiei, din stat etc.

**Adaus.** În ce priveşte raporturile mai înalte ale căsătoriei, iubirii, religiei, ale statului, în ele nu pot deveni obiect de legiferare decît laturile care, potrivit naturii lor, sînt capabile să aibă în sine exterioritatea. Totuşi legislaţia diferitelor popoare prezintă aici o mare deosebire. La Chinezi de ex. este lege de stat că bărbatul trebuie să-şi iubească mai mult prima soţie, decît pe celelalte femei pe care le are. Dacă este dovedit că a făcut contrarul, el este pedepsit cu bătaie. Tot astfel se găsesc în legiuri mai vechi multe prescripţii privitoare la fidelitate şi onestitate, deşi acestea sînt inadecvate naturii legii, deoarece ele cad cu totul pe latura internă. Numai în ce priveşte jurămîntul, unde lucrurile sînt puse pe seama conştiinţei, onestitatea şi fidelitatea trebuie luate în considerare, ca aparţinînd substanţialului. 270

## § 214

În afară de aplicaţia la particular faptul de a fi pus ca lege dă dreptului posibilitatea de a fi aplicat la cazul singular. Cu aceasta el păşeşte în sfera cantitativului nedeterminat prin concept (a cantitativului pentru sine, sau ca determinare a valorii, în schimbul dintre ceva calitativ şi altceva calitativ). Determinaţia conceptului pune numai o limită generală, înăuntrul căreia rămîne încă loc pentru

o mișcare într-un sens și celălalt. Aceasta însă trebuie întreruptă, ca să se ajungă la realizare, — încît în felul acesta intervine o decizie care înăuntrul acelei limite este accidentală și arbitrară.

În această îngustare *(Zuspitzung)* a universalului, nu numai la particularitățile, ci la singularizare, adică la aplicația nemijlocită, în ea cu deosebire stă natura pur pozitivă a legii. Nu se poate determina pe cale rațională, nici decide prin simpla aplicare a unei determinații luate din concept, dacă pentru o contravenție se cuvine o pedeapsă corporală de 40 de lovituri, sau una de 40 fără
271 una ; nici dacă o pedeapsă bănească de 5 taleri, sau una de numai 4 taleri și 23 de groși este cea dreaptă ; și tot așa, dacă se cuvine o pedeapsă cu închisoarea de un an, sau numai de trei sute șaizeci și patru de zile, sau de un an și una, două sau trei zile. Și totuși, chiar o lovitură mai mult, un taler sau un groș, o săptămînă, o zi de închisoare mai mult sau mai puțin, constituie o nedreptate. — Rațiunea însăși este cea care recunoaște că accidentalitatea, contradicția și aparența își au sfera și dreptul lor, însă limitate, și ea nu se trudește să aplaneze astfel de contradicții și să le reducă la justiție ultimă ; ceea ce rămîne aici este singur interesul realizării, interesul să se ajungă în genere la determinare și deciziune, — oricare ar fi (înăuntrul unei limite) modul în care s-ar face aceasta. Decizia aceasta aparține certitudinei formale de sine, subiectivității abstracte, care nu are altceva de făcut decît, înăuntrul acelei limite, să se oprească și să decidă, numai pentru ca să fie decis, — sau să recurgă la temeiuri — ca acela al unui număr rotund, sau poate al preferinței pentru numărul 40 mai puțin unu. Faptul că legea nu precizează determinația ultimă pe care o pretinde realitatea, ci lasă judecătorului să o hotărască, limitându-l numai printr-un minimum și un maximum, nu schimbă cu nimic lucrul ; căci acest minimum și maximum este el însuși un atare număr rotund și nu interzice ca o asemenea decizie finită, pur pozitivă, să fie luată apoi de judecător, ci îi acordă această latitudine, cum și este necesar.

**Adaus.** Există esențial o latură în legi și în exercițiul justiției care conține o contingență și care constă în aceea că legea este o determinare universală care trebuie aplicată la cazul singular. Dacă ne-am pronunța împotriva acestei con- 272
tingențe, nu am face decît să exprimăm o abstracție. Latura cantitativă a unei pedepse nu poate fi de pildă adecvată nici unei determinări conceptuale, și oricare este decizia, pe latura aceasta ea rămîne totdeauna o decizie arbitrară. Contingența aceasta însă este ea însăși necesară, și cînd, pornind de aici, se argumentează de pildă împotriva unui cod de legi în genere, că el nu este desăvîrșit, atunci se uită tocmai latura pe care nu se poate ajunge la desăvîrșire, și care de aceea trebuie luată așa cum se găsește.

### b) EXISTENȚA ÎN FAPT A LEGII

### § 215

Obligația supunerii față de lege implică, în virtutea dreptului conștiinței-de-sine (§ 132, cu remarca), necesitatea ca legile să fie aduse la c u n o ș t i n ț a g e n e r a l ă.

A atîrna legile, cum făcea D i n y s i u s T i r a n u l, atît de sus încît nici un cetățean să nu le poată citi, — sau a le înmormînta în aparatul vast al cărților erudite, al culegerilor de decizii, de judecăți și opinii divergente, cutume etc. și pe deasupra, într-o limbă străină, — astfel încît cunoașterea dreptului în vigoare să nu fie accesibilă decît celor care s-au instruit în această materie, — constituie una și aceiași injustiție. — Cînmuitorii care au dat popoarelor lor chiar numai o culegere informă, ca Justinian, cu atît mai mult un d r e p t c i v i l sub formă de cod ordonat și precis, au devenit nu numai cei mai mari binefăcători ai acestor popoare, fiind lăudați de ele cu recunoștință, ci ei au înfăptuit prin aceasta și un mare a c t d e d r e p t a t e.

**Adaus.** Breasla juriștilor, care posedă cunoștința particulară a legilor, o păstrează adesea ca monopol al ei, și celui 273

care nu este de meserie nu îi este îngăduit să-şi dea părerea. Tot aşa fizicienii au luat teoria lui Goethe a culorilor în nume de rău, fiindcă el nu era de meserie şi pe deasupra era şi poet. Dar tot atît de puţin cît are cineva nevoie să fie cismar, pentru a şti dacă ghetele i se potrivesc, tot atît de puţin are el nevoie, în genere, să fie de meserie, pentru a avea cunoştinţă de lucrurile de interes general. Dreptul priveşte libertatea, ceea ce are mai divin şi mai sfînt în el omul, aceea ce, devreme ce urmează să devină pentru el o obligaţie, trebuie el însuşi să cunoască.

## § 216

Pentru codul oficial de legi, pe de o parte trebuie pretinse determinări universale s i m p l e, pe de altă parte natura m a t e r i a l u l u i f i n i t duce la determinare fără sfîrşit. Sfera legilor trebuie pe de o parte să fie un tot t e r m i n a t, închis, pe de altă parte subzistă nevoia continuă de noi determinări legale. Deoarece antinomia aceasta însă cade în s p e c i a l i z a r e a principiilor generale, care rămîn neclintite, dreptul la un cod complet rămîne deci neatins de ea, ca şi cerinţa ca aceste principii simple universale să poată fi sesizate pentru sine, separat de specializarea lor, şi să se poată formula ca atare.

Unul din principalele izvoare din care decurge complicaţia legiferării este faptul că în instituţiile originare conţinînd o nedreptate, şi deci avînd caracter pur istoric, pătrunde cu timpul raţionalul, a ceea ce este just în şi pentru sine ; — cum am remarcat mai sus (§ 180, remarca) cu privire la instituţiile romane sau la dreptul vechi feudal etc. Este însă esenţial să înţelegem că însăşi natura materialului finit aduce cu sine urmarea că aplicarea la el, fie şi a determinaţiilor în şi pentru sine raţionale, a determinaţiilor universale în sine, duce la progresul la infinit. — A pretinde de
274 la un cod de legi ca el să fie absolut complet, terminat, să nu mai fie capabil să primească o determinare mai departe, — o pretenţie care este mai ales o boală n e m ţ e a s c ă, — şi,

din motivul că el nu poate fi terminat în acest chip, a-l împiedica să devină ceva aşa-zicînd nedesăvîrşit, adică în fond să devină o realitate, înseamnă a nu cunoaşte natura obiectelor finite, cum este dreptul privat, — ca fiind obiecte în care aşa-numita desăvîrşire stă în procesul infinit al aproximării, — şi a nu recunoaşte deosebirea universalului raţiunii de universalul intelectului şi de aplicarea acestuia la materialul mergînd la infinit al finităţii şi singularităţii, — *Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux*, — este expresia adevăratei judecăţi sănătoase a omului, în faţa zădărniciei intelectului care se pierde în motivări şi în reflexii.

**Adaus.** Completudine înseamnă strîngere completă a tuturor datelor singulare aparţinînd unei sfere, şi în înţelesul acesta, nici o ştiinţă şi cunoştinţă nu poate fi completă. Cînd deci se spune despre filozofie, sau despre o ştiinţă oarecare, că ar fi necompletă, nu e departe credinţa că trebuie să aşteptăm pînă ce ea s-a completat, căci s-ar putea ca tocmai ce este mai bun să îi lipsească încă. Pe calea aceasta însă nu se duce nimic mai departe, nici geometria, care pare încheiată, dar în care apar totuşi determinări noi, nici filozofia, care firește are de a face cu Ideea universală, dar care totuşi poate fi mereu mai departe specializată. Legea universală a fost de totdeauna cuprinsă în cele 10 porunci : a nu stabili ca lege porunca : să nu ucizi, pe temeiul că un cod nu poate fi complet, apare desigur ca o absurditate. Fiece cod de legi ar putea fi şi mai bun decît este : firește, îi este îngăduit reflexiei frivole să afirme aceasta, întrucît ce e mai minunat, mai înalt şi mai frumos poate fi gîndit ca şi mai minunat, şi mai înalt, şi mai 275
frumos. Totuşi un pom bătrîn şi mare îşi întinde ramurile mereu mai departe, fără ca pentru aceasta să devină un pom nou ; şi ar fi o absurditate să nu vrei să plantezi pomi, în aşteptarea ramurilor care ar putea să le crească.

## § 217

Aşa cum în societatea civilă dreptul în sine devine lege, tot astfel existenţa faptică, mai înainte nemijlocită şi

abstractă, a dreptului meu individual, se preface în semnificaţia recunoaşterii lui ca existenţă faptică înăuntrul voinţei şi cunoştinţei generale existente. Achiziţiile şi actele care privesc proprietatea trebuie întreprinse şi prevăzute de aceea cu forma care le conferă acea existenţă faptică. Proprietatea se bazează astfel pe contract şi pe formalităţile care-i servesc de dovadă şi îi dau valabilitate judiciară.

Modurile originare, adică nemijlocite, de achiziţie şi titlurile respective (§ 54 şi urm.) sînt în fond înlăturate, în societatea civilă, şi intervin doar ca accidente singulare sau ca momente limitate. — Numai pe de o parte sentimentul, care rămîne cufundat în subiectivitate, şi pe de altă parte reflexia, care nu depăşeşte abstracţia esenţialităţilor ei, condamnă formalităţile, — pe care firește, la rîndul său, intelectul lipsit de viaţă le poate opune rigid lucrurilor şi înmulţi la nesfîrşit. — Stă de altfel în însuşi mersul culturii ca, prin muncă îndelungată şi grea, ea să treacă de la forma sensibilă şi nemijlocită a unui conţinut, la forma gîndului său, şi astfel la o expresie simplă şi adecvată lui, — aşadar, ca în stadiul unei culturi juridice aflate abia la început, solemnităţile şi formalităţile să fie de o mare amănuntime şi să fie socotite mai degrabă drept lucrul însuşi, decît ca semn al acestuia, — de unde şi vine faptul că în dreptul roman au fost păstrate o mulţime de dispoziţii şi mai ales de expresii pro-
276 venind din solemnităţi, fără a fi înlocuite prin determinaţii ale gîndirii şi prin expresia adecvată a acestora.

**Adaus.** Legea este dreptul, pus pentru aceea ce el era în sine. Eu posed ceva, am o proprietate, pe care mi-am însuşit-o găsind-o fără stăpîn : ea trebuie acum, în plus, să fie recunoscută ca fiind a mea, să fie pusă ca atare. De accea în societate intervin formalităţi în ce priveşte proprietatea : se pun pietre de hotar, ca semne pentru recunoaşterea ei de către alţii : se instituie cărţi ipotecare, certificate de proprietate. Cea mai mare parte a proprietăţii este în societatea civilă pe bază de contract, formalităţile acestuia fiind fixe şi determinate. Aceste formalităţi pot trezi repulsie, se poate socoti că ele există numai ca să procure bani autorităţilor ; ele pot fi considerate

chiar ca ceva jignitor şi ca semn al lipsei de încredere, întrucît nu s-ar mai recunoaşte dictonul vechi „un om, un cuvînt" ; dar esenţialul formei stă în cerinţa ca ceea ce este drept în sine să fie şi pus ca atare. Voinţa mea este voinţă raţională, ea are valabilitate, şi această valabilitate trebuie să fie recunoscută de celălalt. Aici aşadar subiectivitatea mea şi aceea a celuilalt trebuie lepădată şi voinţa trebuie să dobîndească o siguranţă, o stabilitate şi o obiectivitate pe care ea nu o poate cîştiga decît prin formă.

## § 218

Întrucît proprietatea şi personalitatea posedă în societatea civilă recunoaştere legală şi valabilitate, *crima* nu mai este doar lezare a unui *infinit-subiectiv*, ci a lucrului *general*, a lucrului public, care posedă o existenţă stabilă şi solidă în sine. Apare cu aceasta punctul de vedere al *pericolului* pe care-l prezintă o acţiune pentnu societate, punct de vedere prin care, pe de o parte, gravitatea crimei este mărită ; pe de altă parte însă, ajunsă la siguranţa de sine, societatea scade *importanţa* exterioară a ofensei şi deschide 277
drum unei mai mari indulgenţe în represiune.

Faptul că în *fiece* membru al societăţii sînt lezaţi *toţi* ceilalţi, nu schimbă natura crimei, în conceptul ei, ci pe latura *existenţei* exterioare a lezării, care atinge acum concepţia şi conştiinţa societăţii civile, nu numai existenţa faptică a celui nemijlocit lezat. În timpurile eroilor (vezi tragediile celor vechi), cetăţenii nu se socotesc lezaţi prin crimele pe care membrii caselor regale le comit unii împotriva celorlalţi. — Întrucît crima, în *sine* o ofensă infinită, trebuie, ca *existenţă faptică*, să fie măsurată după distincţii calitative şi cantitative (§ 96), — ceea ce se defineşte esenţial ca *reprezentare* şi *conştiinţă* a *valabilităţii legilor*, — *primejdia pentru societatea civilă* este astfel o determinare a mărimii crimei, sau, de asemenea, *una* din determinaţiile ei calitative. — Această calitate însă, sau mărime,

este variabilă după *situaţia* societăţii civile, şi în această situaţie se află, atît îndreptăţirea de a pedepsi furtul cîtorva gologani sau al unui morcov, cu moartea, cît şi aceea de a pedepsi un furt de o sută şi mai multe ori mai mare, cu o pedeapsă blajină. Punctul de vedere al pericolului prezentat pentru societatea civilă, care pare să agraveze crimele, este dimpotrivă el acela care îndulceşte pedepsirea lor. De aceea un cod penal ţine cu deosebire de timpul lui şi de situaţia societăţii civile din acel timp.

**Adaus.** Împrejurarea că crima săvîrşită împotriva societăţii apare mai mare şi totuşi este pedepsită mai blînd, pare să implice o contradicţie. Dacă însă, pe de o parte, ar fi cu
278 neputinţă pentru societate ca ea să lase crima nepedepsită, fiindcă aceasta ar însemna că ea este pusă ca drept, totuşi, de oarece societatea este sigură de sine, crima nu este în faţa ei decît un fapt singular, ceva trecător şi izolat. Prin stabilitatea societăţii însăşi crima dobîndeşte situaţia a ceva doar subiectiv, care pare izvorît nu atît din voinţa reflectată, cît din porniri ale naturii. În virtutea acestei opinii crima dobîndeşte o calificare mai îngăduitoare şi pedeapsa devine astfel şi ea mai blîndă. Cînd societatea este încă şovăitoare în sine, trebuie prevăzute exemple pe calea pedepselor, căci pedeapsa este ea însăşi un exemplu în faţa exemplului crimei. Cînd însă societatea este consolidată în sine, primejdia crimei este atît de slabă încît şi suprimarea ei trebuie să urmeze aceeaşi măsură. Pedepsele aspre nu sînt aşadar în şi pentru sine ceva nedrept, ci ele stau în raport cu situaţia vremii : un cod penal nu poate fi valabil pentru toate timpurile, iar crimele sînt existenţe iluzorii, care pot atrage după sine o represiune mai mare sau mai mică.

### c) CURTEA DE JUSTIŢIE

### § 219

Dreptul, intrat sub forma legii în existenţa faptică, este pentru sine, se află de sine stătător în faţa *voinţei* şi *opiniei particulare* asupra dreptului, şi urmează să se im-

pună ca universal. Această recunoaștere și realizare a dreptului în cazul particular, fără intervenția simțirii subiective a interesului particular, cade în sarcina unei puteri publice, curtea de justiție.

Origina istorică a funcției judecătorului și a curții de justiție a putut avea forma raportului patriarhal, sau a unui act de constrîngere, sau a liberei alegeri ; pentru conceptul lucrului însuși aceasta este indiferent. A socoti introducerea 279
jurisdicției de către principe și guvernăminte ca un fapt de complezență arbitrară și de pură grație, așa cum face domnul von Haller (în a sa *Restaurare a științei statului*) dovedește lipsă de gîndire, însemnează a nici nu bănui că în lege și în stat este vorba de faptul că instituțiile lor, ca raționale în genere, sînt în și pentru sine necesare, și că forma cum au luat naștere și cum au fost introduse nu este în discuție, cînd se cercetează temeiul rațional al lor. — Celălalt extrem față de această părere este concepția rudimentară după care exercițiul justiției este considerat ca fiind, întocmai ca pe timpul dreptului pumnului, un act de violență neîngăduită, asuprire a libertății și despotism. Exercițiul justiției trebuie considerat deopotrivă ca datorie și ca drept al puterii publice ; el are tot atît de puțin la bază bunul plac al indivizilor de a încredința sau nu accastă sarcină unei puteri anumite.

## § 220

Dreptul împotriva crimei, sub forma răzbunării (§ 102), este drept numai în sine, nu în forma justiției, adică în existența lui el nu este just. În locul părții lezate intervine universalul lezat, care posedă în curtea de justiție realitate proprie și preia urmărirea și reprimarea crimei : aceasta încetează astfel să mai fie doar răscumpărare subiectivă și accidentală prin răzbunare și se transformă în adevărată împăcare a dreptului cu sine însuși, în pedeapsă,

— sub raport obiectiv, ca împăcare a l e g i i, care prin suprimarea crimei se restabileşte pe sine însăşi şi se r e a l i z e a z ă astfel ca v a l a b i l ă, iar sub raportul subiectiv al criminalului, prin faptul că e vorba de l e g e a l u i, c u n o s c u t ă d e e l şi v a l a b i l ă pentru el şi p e n t r u p r o t e c ţ i a l u i, — în aplicarea legii împotriva sa, el însuşi găsind astfel
280 satisfacerea dreptăţii, o acţiune a p r o p r i u l u i său principiu.

## § 221

Membrul societăţii civile are d r e p t u l s ă s t e a în f a ţ a j u s t i ţ i e i, ca şi d a t o r i a de a s e înfăţişa î n a i n t e a c u r ţ i i şi de a-şi dobîndi dreptul contestat numai de la curtea de justiţie.

**Adaus.** Deoarece fiece individ are dreptul de a sta în faţa justiţiei, el trebuie să şi cunoască legile, căci altfel acest privilegiu nu i-ar servi la nimic. Dar individul are şi datoria de a se înfăţişa înaintea justiţiei. În orînduirea feudală, cel puternic adesea nu se înfăţişa, sfida curtea de justiţie şi trata ca nedrept din partea curţii să cheme pe cel puternic înaintea ei. Acestea însă sînt situaţii care contrazic ceea ce trebuie să fie o curte de justiţie. În timpul din urmă, principele însuşi este obligat să recunoască în treburile private autoritatea curţilor de justiţie asupra lui, şi de obicei, în statele libere, procesele sale sînt pierdute.

## § 222

În faţa curţilor de justiţie, dreptul ia o determinaţie nouă: el trebuie să fie d e m o n s t r a b i l. P r o c e d u r a j u r i d i c ă pune părţile în situaţia de a-şi valorifica probele şi temeiurile juridice, de a face cu putinţă judecătorului să ia cunoştinţă de chestiune. D e m e r s u r i l e acestea s î n t e l e î n s e ş i d r e p t u r i, aşadar cursul lor trebuie să fie deter-

minat prin legi şi ele constituie o parte esenţială în ştiinţa teoretică a dreptului.

**Adaus.** Poate să revolte pe om faptul de a şti că el are un drept, care îi este refuzat fiindcă nu poate fi dovedit, — totuşi dreptul pe care îl am trebuie să fie în acelaşi timp un drept recunoscut de lege *(ein Gesetztes)*: eu trebuie să-l pot înfăţişa, dovedi, şi numai prin faptul că ceea ce este în sine este totodată recunoscut prin lege *(gesetzt)*, el poate avea valabilitate în societate.

## § 223

Prin fărîmiţarea acestor demersuri în acţiuni din ce în ce mai separate şi în drepturile respective, fărîmiţare care nu 231
are în sine nici un hotar, procedura juridică, deja în sine numai un mijloc, apare ca ceva exterior, străin scopului ei. — Deşi dreptul de a urma formalismul acesta complicat stă la dispoziţia părţilor, ca fiind dreptul lor, totuşi, întrucît formalismul poate deveni un rău, ba poate fi transformat chiar într-un instrument al nedreptăţii, curtea, pentru a ocroti părţile şi dreptul însuşi, — ca fiind lucrul substanţial care importă, — împotriva procedurii juridice şi a abuzului ei, trebuie să îndatoreze părţile să se supună unei instanţe simple (curte de arbitraj, de împăciuire) şi încercării de aplanare, înainte de a păşi în faţa tribunalului.

Recursul la echitate *(Billigkeit)* implică o ruptură cu dreptul formal, din considerente morale sau de alt ordin, şi se referă în primul rînd la conţinutul litigiului juridic. O curte a echităţii *(Billigkeitsgerichtshof)* va avea însă sensul de a decide asupra cazului singular, fără a se opri la formalităţile de procedură şi cu deosebire la probele obiective, la felul cum pot fi ele încadrate în lege, precum şi de a decide în interesul propriu al cazului singular

ca atare, nu în interesul unei dispoziţii legale generale, de înfăptuit.

## § 224

Aşa cum publicarea oficială a legilor face parte din drepturile conştiinţei subiective (§ 215), tot astfel face parte şi posibilitatea de a cunoaşte realizarea legii în cazul particular, anume cursul acţiunilor exterioare, al temeiurilor juridice etc., — întrucît acest curs constituie în sine o istorie universal valabilă, şi, deşi cazul, potrivit conţinutului său particular, priveşte doar interesul părţilor, conţinutul universal dintr-însul priveşte dreptul, iar decizia asupra lui, interesul tuturor, — publicitatea exerciţiului justiţiei.

282 Deliberările membrilor curţii de justiţie între ei, asupra sentinţei care urmează să se dea, sînt expresia unor opinii şi puncte de vedere încă particulare, aşadar potrivit naturii lor nu au nimic oficial.

**Adaus.** Publicitatea exerciţiului justiţiei, judecata dreaptă a omului o consideră potrivită şi justă. Un mare argument împotriva ei l-a constituit totdeauna demnitatea membrilor curţii de justiţie, care nu voiesc să se arate oricui şi se consideră ca un refugiu sfînt al dreptului, în care laicii nu trebuie să pătrundă. Dreptul implică însă mai ales încrederea pe care o au în el cetăţenii, şi latura aceasta reclamă publicitatea jurisdicţiei. Dreptul la publicitate se reazemă pe faptul că scopul urmărit de curte este dreptul, care fiind o universalitate trebuie să apară în faţa universalităţii ; însă totodată pe faptul că în felul acesta cetăţenii dobîndesc convingerea că decizia este în adevăr justă.

## § 225

În exerciţiul justiţiei, ca aplicaţie a legii la cazul singular, se deosebesc două laturi: întîi cunoaşterea

naturii cazului, în singularitatea lui nemijlocită — dacă există un contract etc., dacă a fost comisă o acţiune de vătămare, şi cine este făptuitorul —, iar în dreptul penal, reflexia ca determinare a acţiunii în ce priveşte caracterul ei substanţial, criminal (§ 119, remarca); — al doilea, subordonarea cazului sub legea chemată să restabilească dreptul, lege în care în dreptul penal este cuprinsă pedeapsa. Hotărîrile asupra acestor două laturi deosebite constituie funcţii deosebite.

În organizarea romană a justiţiei, distingerea acestor funcţiuni apărea în faptul că pretorul îşi pronunţa hotărîrea, pentru cazul în care lucrurile ar sta într-un fel sau în altul, şi că el însărcina cu cercetarea acestei situaţii pe un 253
judex particular. — Caracterizarea unei acţiuni în calitatea ei criminală determinată (dacă, de pildă, e vorba de asasinat sau numai de ucidere) este lăsată în procedura juridică engleză pe seama înţelegerii sau a voinţei arbitrare a procurorului, şi curtea nu poate schimba calificarea, dacă o găseşte nejustă.

## § 226

Conducerea întregului curs al cercetării, cu deosebire, apoi a acţiunilor judiciare ale părţilor, care constituie şi ele drepturi (§ 222), însfîrşit a doua latură a sentinţei juridice (vezi § anterior), cad în sarcina proprie a judecătorului, — pentru care, ca organ al legii, trebuie pregătit cazul spre a putea fi subsumat, adică ridicat din alcătuirea empirică în care apare şi înfăţişat ca fapt recunoscut, pasibil de calificare generală.

## § 227

Prima latură, cunoaşterea cazului în singularitatea lui nemijlocită şi calificarea lui, nu conţine pentru sine

nici o pronunţare de ordin juridic. Ea este o constatare pe care o poate face orice om cultivat. Întrucît pentru calificarea acţiunii este esenţial momentul subiectiv al înţelegerii şi al intenţiei făptuitorului (v. pantea a II-a), iar dovada pe de altă parte nu priveşte chestiuni raţionale sau abstracte, intelectuale, ci numai singularităţi, împrejurări şi obiecte aparţinînd intuiţiei sensibile şi certitudinii subiective, — prin urmare nu conţine nici o determinare absolut obiectivă, — de aceea, ultimul cuvînt în decizie îl constituie convingerea subiectivă şi conştiinţa *(animi sententia),* aşa cum, în ce priveşte dovada, care se sprijină pe declaraţii şi mărturii ale altora, jurămîntul rămîne garanţia ultimă, deşi subiectivă.

234 În chestiunea de care vorbim, un lucru principal este să avem în vedere natura dovezii de care poate fi vorba aici, şi să distingem această dovadă de cunoaşterea şi dovada de alt fel. Pentru a dovedi o determinaţie de ordin raţional, cum este conceptul dreptului însuşi, adică pentru a-i recunoaşte caracterul necesar, se cere o altă metodă decît pentru dovedirea unei teoreme geometrice. Mai departe, în cea din urmă, figura este determinată de intelect şi deja redusă, potrivit unei legi, la o abstracţie ; într-un conţinut empiric însă, cum este o stare de fapt, materialul cunoaşterii îl constituie intuiţia sensibilă dată şi certitudinea sensibilă subiectivă, ca şi declaraţia şi mărturia privind atare date ; — asupra lor se exercită apoi activitatea de concludere, prin coroborarea acestor declaraţii, mărturii, circumstanţe etc. Adevărul obiectiv rezultînd dintr-un atare material şi din metoda corespunzătoare lui, care, în încercarea de a-l determina pentru sine în mod obiectiv, duce numai la jumătăţi de dovezi şi, ca o consecinţă veritabilă (care conţine în sine totodată o inconsecvenţă formală), mai departe, la pedepse extraordinare, are cu totul alt sens decît adevărul unei determinaţii raţionale sau al unei propoziţii a cărei materie intelectul şi-a determinat-o deja în chip abstract. Că destinaţia de a constata adevărul acesta empiric al unei întîmplări s-ar afla în competenţa special juridică a unei curţi, că aceasta ar poseda o calitate proprie

în acest scop, şi prin urmare un drept în sine exclusiv şi o necesitate, — demonstrarea acestui lucru ar constitui un punct de vedere principal, în chestiunea de a şti dacă hotărîrea privitoare la *factum* trebuie atribuită curţilor formale de justiţie, aşa cum le este aceia privind chestiunea dreptului.

**Adaus.** Nu există nici un temei să admitem că judecătorul jurist ar trebui singur să stabilească faptele în cauză, întrucît lucrul acesta este de competenţa oricărei culturi generale şi nu numai a unei culturi specific juridice: aprecierea 285
faptelor pleacă de la împrejurări empirice, de la mărturii asupra acţiunii şi de la intuiţii asemănătoare, — apoi iarăşi, de la fapte din care se poate conclude asupra acţiunii şi care o fac probabilă sau neprobabilă. Trebuie să se dobîndească aici o certitudine, nu un adevăr în sens mai înalt, care este ceva cu totul veşnic: certitudinea aceasta este aici convingerea subiectivă, conştiinţa, şi întrebarea este ce formă să primească această certitudine în faţa justiţiei. Pretinderea unei mărturisiri a crimei din partea făptuitorului, cerinţă pe care o găsim obişnuit în dreptul german, cuprinde în ea adevărul că printr-însa se dă satisfacţie dreptului conştiinţei-de-sine subiective: căci ceea ce pronunţă judecătorii nu trebuie să apară deosebit în conştiinţa vinovatului, şi numai după ce criminalul a mărturisit, nu se mai află în judecată nimic străin faţă de el. Se iveşte însă greutatea că criminalul poate nega, şi prin aceasta interesul dreptăţii este primejduit. Pe de altă parte, dacă rămîne să se impună convingerea subiectivă a judecătorului, atunci intervine iarăşi o duritate, întrucît omul nu mai este tratat ca om liber. Soluţia de mijloc este deci aceea de a se pretinde ca pronunţarea vinei sau a nevinovăţiei să fie făcută pornind de la sufletul criminalului, — curtea cu juri.

## § 228

Dreptul conştiinţei-de-sine a părţii este respectat în sentinţa judecătorilor, pe latura subsumării cazului calificat, sub lege, în ce priveşte legea prin aceea că legea este cunoscută şi este deci lege a părţii însăşi; iar în ce priveşte

subsumarea, prin faptul că dezbaterile sînt publice. Cît privește însă decizia asupra conținutului particular, subiectiv și exterior al lucrului, a cărui cunoaștere cade în pri-
286 mele laturi enumerate în § 225, dreptul conștiinței-de-sine își găsește satisfacerea în încrederea acordată subiectivității celor chemați să decidă. Încrederea aceasta se întemeiază cu deosebire pe egalitatea părții cu aceștia, în ce privește particularitatea lor, condiția socială și celelalte aspecte.

Dreptul conștiinței-de-sine, momentul libertății subiective, poate fi privit ca fiind punctul de vedere substanțial în întrebarea referitoare la necesitatea publicității exercițiului justiției și la așa-numitele curți de jurați. La el se reduce în esență ceea ce poate fi adus în sprijinul acestor instituții, sub forma utilității. Din alte puncte de vedere și potrivit altor temeiuri, plecînd de la unele sau de la alte avantaje sau dezavantaje, se poate discuta într-un sens sau în altul; ca toate temeiurile raționamentelor intelectului, ele sînt secundare și nehotărîtoare, sau sînt luate din alte sfere, poate mai înalte. Că exercițiul justiției ar putea fi în sine îndeplinit bine de curți pur juridice, — poate mai bine decît de alte instituții, — de posibilitatea aceasta nu este vorba, întrucît, chiar dacă această posibilitate s-ar ridica pînă la probabilitate, ba chiar la necesitate, totuși dreptul conștiinței-de-sine își păstrează, pe de altă parte, cerințele sale, și nu le găsește satisfăcute. — Cînd, datorită modului de alcătuire a legilor, în sfera lor, și cursului procedurii juridice, cunoașterea dreptului și posibilitatea de a-l urmări devin proprietatea unei condiții sociale, care prin însăși terminologia pe care o folosește — și care, pentru cei de al căror drept este vorba, constituie o limbă străină — își atribuie un caracter exclusiv, atunci membrii ceilalți ai societății civile, care pentru subzistența lor sînt reduși la activitatea lor, la cunoștința și voința lor proprie, sînt ținuți străini nu numai de ceea ce le este mai personal și mai
287 propriu, ci și de substanțialul și rationalul din acesta, dreptul, — și ei sînt puși sub tutelă, ba chiar într-un fel de

robie față de această condiție. Dacă ei au firește dreptul să fie trupește de față la curte, cu p i c i o a r e l e *(in iudicio s t a r e)*, apoi aceasta este puțin, dacă ei nu urmează să fie prezenți și în mod s p i r i t u a l, cu propria lor ș t i i n ț ă, iar dreptul pe care îl dobîndesc rămîne pentru ei un d e s t i n exterior.

§ 229

Prin exercițiul justiției societatea civilă, în care Ideea este pierdută în particularitate și descompusă în dualitatea interiorului și a exteriorului, se reîntoarce la c o n c e p t u l acestora, la unitatea universalului ființînd-în-sine, cu particularitatea subiectivă, totuși particularitatea luată în cazul singular și universalul în înțelesul d r e p t u l u i a b s t r a c t. Realizarea acestei unități în toată întinderea ei, în întreaga sferă a particularității, mai întîi ca reunire relativă, constituie determinația a d m i n i s t r a ț i e i *(Polizei)* și, în totalitatea limitată, dar concretă, c o r p o r a ț i a.

**Adaus.** În societatea civilă universalitatea este numai necesitate : în raportul trebuințelor singur dreptul ca atare este statornic. Acest drept însă, un cerc doar mărginit, privește numai protecția avutului meu : pentru dreptul ca atare, bunăstarea individului este ceva exterior. Bunăstarea aceasta totuși este, în sistemul trebuințelor, o determinație esențială. Universalul așadar, care la început este numai dreptul, trebuie să se întindă peste întregul domeniu al particularității. Echitatea este un lucru mare în societatea civilă : legi bune vor face statul să prospereze, și proprietatea liberă este o condiție de bază a strălucirii lui ; dar întrucît eu sînt prins cu totul în împletirea particularității, eu am un drept să pretind ca în legătura aceasta 288
să fie avut în vedere și binele meu particular : trebuie să se țină seama de binele meu, de particularitatea mea, și aceasta se întîmplă prin mijlocirea administrației *(Polizei)* și a corporației.

## C. ADMINISTRAȚIA ȘI CORPORAȚIA

### § 230

În sistemul trebuințelor, subzistența și binele fiecărui individ sînt o posibilitate, a cărei realitate e condiționată de voința lui arbitrară și de particularitatea lui naturală, întocmai ca și de sistemul obiectiv al trebuințelor: prin exercițiul justiției violarea proprietății și a personalității este curmată. Dreptul însă real, în particularitate, implică atît cerința ca accidentele ce se opun unui scop sau celuilalt să fie suprimate și ca siguranța neturburată a persoanei și a proprietății să fie asigurată, cît și ca asigurarea subzistenței și bunei stări a individului să fie garantată, — ca binele particular să fie tratat ca drept și să fie realizat.

#### a) ADMINISTRAȚIA

### § 231

Puterea universalului destinată siguranței rămîne mai întîi, întrucît pentru un scop sau celălalt principiul este încă voința particulară, limitată la cercul accidentalității, pe de altă parte ea constituie o ordine exterioară.

### § 232

În afară de crime, pe care puterea universală urmează să le împiedice sau să le aducă în fața justiției, pentru a fi judecate, — adică în afară de accidentalitate ca voință a răului, — voința arbitrară îngăduită, a unor acțiuni legitime pentru sine și a folosinței private a proprietății, are și raporturi exterioare

cu alţi indivizi, ca şi cu alte aşezăminte publice de interes comun. Pe această latură generală, acţiunile private devin ceva accidental, care porneşte din puterea mea şi care p o a t e pricinui sau chiar pricinuieşte daune şi nedreptate celorlalţi. 289

§ 233

Este vorba e drept n u m a i de o p o s i b i l i t a t e de a dăuna, dar nici faptul că lucrul nu dăunează nimănui nu este — ca accidentalitate — ceva mai mult ; aceasta este latura de n e d r e p t a t e, care se găseşte în atare acţiuni, şi ea constituie temeiul ultim al îndreptăţirii represiunii poliţieneşti, administrative.

§ 234

Relaţiile proprii existenţei faptice, exterioare, cad în infinitatea intelectului ; de aceea nu există nici o limită î n s i n e pentru ce este dăunător sau nedăunător, nici, în ce priveşte crimele, pentru ce este suspect sau nesuspect, pentru ce trebuie interzis sau supravegheat, sau dimpotrivă scutit de interdicţii, de supraveghere şi suspiciune, de interogaţii şi justificări. Determinările mai precise le aduc moravurile, spiritul întregei constituţii, situaţia de fiecare dată, pericolul momentului etc.

**Adaus.** Nu se pot da aici determinări fixe şi nu se pot trage hotare absolute. Aici totul este personal, intervine părerea subiectivă, — şi spiritul constituţiei, pericolul momentului au să procure împrejurările mai apropiate. În timp de război, de exemplu, multe lucruri socotite nevătămătoare pot fi privite ca vătămătoare. Datorită aspectelor de accidentalitate şi de arbitrar personal, administraţia dobîndeşte un aspect o d i o s. Cînd reflexia este foarte dezvoltată, ea poate tinde să atragă în sfera ei tot ce e cu putinţă : căci în orice se poate descoperi un raport datorită căruia ceva ar putea deveni dăunător. Poliţia poate proceda deci foarte pedant şi poate jena viaţa obiş-

290 nuită a indivizilor. Dar, oricare ar fi inconvenientul, o linie de hotar obiectivă nu se poate trage aici.

## § 235

Din diversificarea indefinită şi din împletirea trebuinţelor zilnice rezultă, în ce priveşte procurarea şi schimbul mijloacelor de satisfacere a lor, pe posibilitatea neîngrădită a căreia contează fiecare, ca şi în vederea reducerii cît mai mari a căutării şi a negocierii acestor mijloace, — laturi care constituie un interes general şi pot fi în acelaşi timp, pentru toţi, ocupaţia unuia singur, — şi mijloace şi dispozitive care pot servi uzului comun. Întreprinderile acestea generale şi aşezămintele de folos comun cer supraveghere şi grijă din partea puterii publice.

## § 236

Interesele deosebite ale producătorilor şi ale consumatorilor pot intra în conflict unele cu altele, şi deşi raportul just se stabileşte în ansamblu de la sine, totuşi aplanarea cere şi intervenţia conştientă a unei reglementări situate deasupra ambelor părţi. Dreptul la această reglementare pentru individ (de exemplu în ce priveşte taxarea articolelor răspunzînd nevoilor celor mai comune ale vieţii), stă în faptul că expunerea publică a mărfurilor de uz cu totul general, zilnic, nu se prezintă atîta unui individ ca atare, cît individului ca universal, adică publicului, al cărui drept de a nu fi înşelat, şi deci cercetarea mărfurilor, pot fi preluate şi îngrijite de o putere publică, ca întreprindere comună. Cu deosebire însă, dependenţa unor mari ramuri industriale faţă de împrejurări externe şi combinaţii depărtate, pe care indivizii însărcinaţi cu acele sfere şi legaţi de ele nu le pot îmbrăţişa în conexiunea lor, face necesară o priveghere şi o conducere generală.

Față de libertatea industriei și a comerțului, din societatea civilă, celălalt extrem este repartizarea și reglementarea muncii tuturor prin dispoziție oficială, — cum era de pildă munca antică la piramide și la celelalte monstruoase lucrări egiptene și asiatice, care s-au construit în scopuri publice, fără mijlocirea muncii individului singular rezultată din voința lui abstractă și din interesul său particular. Interesul acesta face apel la libertate, împotriva reglementării de sus, — totuși, cu cît este mai orbește cufundat în scopul lui egoist, cu atît el are mai mult nevoie de o atare reglementare, pentru a fi reîntors către universal și pentru ca zvîrcolirile periculoase să fie atenuate, scurtîndu-se durata intervalului în care conflictele urmează să se aplaneze pe calea necesității inconștiente. 291

**Adaus.** Grija și privegherea administrativă are scopul de a mijloci individului accesul la posibilitățile generale prevăzute pentru atingerea scopurilor lui individuale. Ea trebuie să poarte grijă de luminatul străzilor, de construcția podurilor, de taxarea trebuințelor zilnice, precum și de sănătate. Aici însă domnesc două puncte de vedere principale. După unul, se cuvine ca administrația să se îngrijească de toate ; celălalt pretinde că ea nu are nimic de hotărît aici, întrucît fiecare va avea în vedere nevoia celuilalt. Fără îndoială, individul trebuie să aibă dreptul de a-și agonisi pîinea în felul acesta sau în celălalt, dar pe de altă parte, publicul are și el dreptul să pretindă ca cele necesare să fie îndeplinite în modul trebuitor. Ambele laturi trebuiesc satisfăcute, și libertatea industriei nu trebuie să pună în pericol binele suprem general.

## § 237

Dacă însă posibilitatea de a se împărtăși din avutul general există pentru individ și este asigurată de puterea publică, totuși, pe lîngă că această asigurare e destinată să rămînă incompletă, ea rămîne încă, pe latura subiectivă, supusă contingențelor ; cu atît mai mult, cu cît ea presupune mai multe condiții de îndemînare, de sănătate, de capital etc. 292

## § 238

La început familia este întregul substanțial căruia îi revine grija de această latură particulară a individului, atît în ce privește mijloacele și abilitățile de a-și putea agonisi partea lui din avutul general, cît și în ce privește subzistența și îngrijirea sa, în cazul în care ar interveni o incapacitate de muncă. Societatea civilă scoate însă individul din această legătură, înstrăinează membrii familiei unii de alții și-i recunoaște ca persoane independente ; ea substituie apoi naturii exterioare neorganice și moșiei părintești, în care individul își găsește subzistența, legătura ei, și subordonează existența întregei familii înseși, dependenței de ea, — accidentalității. Individul a devenit astfel *fiu al societății civile*, care pretinde de la el, tot așa cum și el are drepturi asupra ei.

**Adaus.** Familia fără îndoială trebuie să se îngrijească de pîinea indivizilor, dar în societatea civilă ea este ceva subordonat, constituie numai baza : ea nu mai are atîta influență. Societatea civilă dimpotrivă este puterea monstruoasă care zmulge la sine omul, pretinde de la el să muncească pentru ea, ca el să fie și să facă totul prin ea. Dacă omul urmează să fie astfel un membru al societății civile, atunci el are la rîndul lui drepturi și pretenții asupra ei, așa cum le avea în familie. Societatea civilă trebuie să protejeze pe membrul ei, să-i apere drepturile, așa cum individul singular este dator să respecte drepturile societății civile.

## § 239

293 Avînd caracterul acesta de *familie generală*, societatea civilă are datoria și dreptul să supravegheze și să intervină, împotriva *voinței arbitrare* și a capriciului *părinților*, *în educație*, în măsura în care ea se raportează la capacitatea individului de a deveni membru al societății, — mai ales atunci cînd ea urmează să fie îndeplinită, nu de pă-

rinţii înşişi, ci de către alţii, — şi tot astfel, în măsura în care se pot face aşezăminte comune pentru a o realiza.

**Adaus.** Hotarul între drepturile părinţilor şi ale societăţii civile este foarte greu de tras. Părinţii socotesc de obicei că au în privinţa educaţiei libertate completă şi că pot face tot ce doresc. În faţa oricărei oficializări a educaţiei, opoziţia principală vine de obicei din partea părinţilor, şi ei sînt aceia care strigă şi vorbesc despre profesori şi despre instituţiile de învăţămînt, — deoarece bunul plac al lor se revoltă împotriva acestora. Cu toate acestea, societatea are un drept să procedeze aici potrivit vederilor ei confirmate, să constrîngă părinţii să-şi trimeată copiii la şcoală, să-i vaccineze împotriva vărsatului etc. Discuţiile care se poartă în Franţa între pretenţia ca învăţămîntul să fie liber, adică să fie lăsat la bunul plac al părinţilor, şi supravegherea lui de către stat, aici îşi găsesc locul.

## § 240

Tot astfel societatea civilă are datoria şi dreptul să ia sub tutelă pe aceia care, prin risipă, îşi distrug siguranţa proprie ca şi subzistenţa familiei lor, şi să aducă în schimb la înfăptuire scopul societăţii şi pe al lor înşişi.

**Adaus.** La Atena o lege cerea ca fiecare cetăţean să fie obligat să dea socoteală din ce trăieşte; astăzi domneşte părerea că lucrul acesta nu priveşte în nici un fel pe altul. Desigur 294
fiece individ este, pe de o parte, pentru sine, pe de altă parte însă el este şi membru în sistemul societăţii civile, şi întrucît fiecare om are dreptul să pretindă de la ea subzistenţa sa, ea trebuie să-l protejeze şi împotriva lui însuşi. Nu este vorba doar ca el să nu moară de foame, ci punctul de vedere mai larg este acela că nu trebuie să ia naştere o plebe. Deoarece societatea civilă este datoare să hrănească indivizii, ea are şi dreptul să-i oblige să se îngrijească de subzistenţa proprie a lor.

## § 241

Dar întocmai ca bunul plac subiectiv, şi împrejurări întîmplătoare fizice, sau legate de raporturi exterioare (§ 200), pot să cufunde indivizii în sărăcie, — o stare care le lasă întregi trebuinţele proprii societăţii civile, şi care, după ce totodată societatea i-a privat de mijloacele naturale de agonisire (§ 217) şi a suprimat legătura mai largă a familiei ca gintă (§ 181), îi face în schimb să piardă mai mult sau mai puţin toate avantajele societăţii : capacitatea de a-şi însuşi abilităţi şi cultura în genere, ocrotirea juridică, îngrijirea sănătăţii, ba adesea chiar consolarea religiei etc. Forţa publică ia locul familiei la cei s ă r a c i, atît întrucît priveşte lipsurile lor imediate, cît şi în ce priveşte mentalitatea lor refractară muncii, ostilitatea lor şi celelalte păcate care se nasc dintr-o atare situaţie şi din sentimentul nedreptăţii ce li se face.

## § 242

Latura subiectivă a sărăciei şi în genere a lipsei de orice fel, la care fiece individ este expus deja în cercul lui natural, pretinde o asistenţă tot s u b i e c t i v ă, atît în ce priveşte împrejurările p a r t i c u l a r e, cît şi în ce priveşte s u f l e t u l şi i u b i r e a. Aici este locul unde, cu toate aşezămintele generale, m o r a l i t a t e a găseşte multe de făcut. Deoarece însă
295 asistenţa aceasta, pentru sine şi în efectele ei, atîrnă de hazard, de aceea străduinţa societăţii este să desprindă din indigenţă şi din asistenţa ei, universalul lor, şi să-l transforme în instituţie, făcînd ca asistenţa individuală să fie mai puţin indispensabilă.

Ceea ce este accidental în milostenie, în aşezăminte ca aprinsul candelelor la icoanele sfinţilor etc., este completat prin fundaţii publice pentru săraci, spitale, luminatul străzilor etc. Rămîne încă destul de făcut pe seama caritătii, şi este

o părere greşită aceea care lasă această asistenţă a săracilor numai în seama *particularităţii* cugetului şi *hazardului* înclinaţiei şi cunoştinţei, — şi se simte lezată şi jignită prin dispoziţiile şi decretele generale *obligatorii*. Dimpotrivă, situaţia publică trebuie să fie considerată cu atît mai perfectă, cu cît mai puţin rămîne de făcut individului pentru sine, după părerea sa particulară, în comparaţie cu ceea ce este orînduit în chip general.

## § 243

Cînd societatea civilă se găseşte în plină activitate şi nu întîmpină obstacole, atunci într-însa *populaţia* este *în creştere* şi, o dată cu ea, *industria*. — Prin *generalizarea* legăturii între oameni, datorită trebuinţelor lor şi a modurilor de a produce şi procura mijloacele pentru satisfacerea acestora, creşte pe de o parte *acumularea de bogăţii*, căci din această îndoită generalitate se scoate cel mai mare cîştig —, aşa cum pe de altă parte creşte *specificarea* şi *limitarea* muncii particulare, şi prin aceasta *dependenţa* şi *lipsa* clasei legate de această muncă, lipsă din care urmează incapacitatea de a simţi şi a se bucura de celelalte libertăţi, şi cu deosebire de avantajele spirituale ale societăţii civile.

## § 244

Căderea unei mari mase sub nivelul unui anumit mod de 296
subzistenţă, care se stabileşte de la sine drept necesar pentru un membru al societăţii, — şi prin aceasta, pierderea în sînul ei a sentimentului dreptului, a legitimităţii şi onoarei de a subzista prin activitate şi muncă proprie, — duce la apariţia *plebei*, care, la rîndul ei, atrage după sine uşurinţa şi mai mare a concentrării de bogăţii disproporţionate, în mîini puţine.

**Adaus.** Cel mai coborît mod de subzistenţă, acela al plebei, se stabileşte de la sine : acest minim totuşi este deosebit la diferite popoare. În Anglia chiar cel mai sărac crede că îşi are dreptul său, şi acesta reprezintă cu totul altceva decît dreptul cu care se mulţumesc săracii din alte ţări. Sărăcia în sine nu face pe nimeni plebe : aceasta se defineşte abia prin mentalitatea care e legată de sărăcie, prin revolta interioară împotriva bogaţilor, împotriva societăţii, guvernămîntului etc. Mai departe, de ea e legat faptul că omul care e redus la o viaţă de hazard devine uşuratec şi se fereşte de muncă, ca de exemplu Lazzaronii din Neapole. Se naşte în plebe astfel răul că ea nu posedă onoarea de a-şi cîştiga subzistenţa prin munca ei, şi totuşi îşi afirmă dreptul de a-şi găsi subzistenţa. În faţa naturii nici un om nu îşi poate afirma vreun drept, în starea de societate însă, lipsa dobîndeşte îndată forma unei nedreptăţi ce se face unei clase sau alteia. Importanta întrebare, cum se poate veni în ajutor sărăciei, este o întrebare care agită şi chinuieşte cu deosebire societăţile moderne.

## § 245

Dacă s-ar impune clasei mai bogate sarcina directă, sau dacă s-ar găsit în vreo altă proprietate publică (spitale, fundaţii, mănăstiri bogate) mijloacele directe care să menţină masa
297 pornită spre mizerie, la nivelul modului ei normal de viaţă, atunci subzistenţa celor nevoiaşi ar fi asigurată, fără a fi mijlocită prin muncă, — ceea ce ar fi împotriva principiului societăţii civile şi a sentimentului indivizilor despre independenţa şi onoarea lor ; dacă însă ea ar fi mijlocită prin muncă (a cărei ocazie i-ar fi oferită), atunci cantitatea produselor s-ar mări, — exces în care tocmai, ca şi în lipsa consumatorilor deveniţi ei înşişi relativ producători, constă răul, care în ambele feluri nu face decît să se mărească. Reiese astfel de aici cum, cu tot *surplusul* ei de *bogăţie*, societatea civilă (burgheză) nu este îndeajuns de bogată, — adică *nu posedă*

suficientă avuţie pentru a evita excesul de sărăcie şi naşterea plebei.

Fenomenele acestea se pot studia, în mare, în exemplul Angliei, şi mai precis, în rezultatele pe care le-au avut taxa săracilor, fundaţii nemăsurate şi o tot atît de fără margini binefacere privată, — înainte de orice însă suprimarea corporaţiilor. Cel mai direct mijloc împotriva sărăciei, şi cu deosebire împotriva lepădării ruşinei şi a onoarei, bazele subiective ale societăţii, ca şi împotriva lenei şi a risipei, din care se naşte plebea, s-a dovedit a fi, în Anglia însăşi (mai ales în Scoţia), lăsarea săracilor în voia destinului lor, reducîndu-i la cerşitul public.

## § 246

Prin dialectica aceasta a ei, societatea civilă este mînată afară, dincolo de sine, de societatea aceasta determinată mai întîi, spre a-şi căuta afară dintr-însa, la alte popoare, care îi sînt inferioare în mijloacele pe care ea le posedă în exces, sau în genere în industriozitate etc., consumatori, şi astfel mijloacele necesare de subzistenţă.

## § 247

Dacă pentru principiul vieţii familiale condiţia o constituie pămîntul, terenul solid pe care locuieşte şi pe care-l munceşte, pentru industrie în schimb, marea este elementul natural care o îmbie către exterior. În goana după cîştig, prin faptul că îl expune pericolului, industria se ridică în acelaşi timp deasupra cîştigului şi schimbă fixarea şi aderenţa la glie şi la cercurile mărginite ale vieţii civile, plăcerile şi dorinţele ei, cu elementul fluidităţii, al pericolului şi al expunerii la ruină. În felul acesta ea pune deci, prin acest cel mai 298

întins mediu de legătură, ţări îndepărtate în relaţii de schimb,— raport juridic care introduce contractul, — acest schimb constituind în acelaşi timp mijlocul de cultură cel mai important şi dînd comerţului semnificaţia lui universal istorică.

Că fluviile nu sînt graniţe naturale, cum au ajuns în timpuri mai noi să fie considerate, ci dimpotrivă, că ele ca şi marea unesc pe oameni, că gîndul pe care îl exprimă Horaţiu cînd spune *(Carm.*, I 3) :

*...deus abscidit*
*Prudens Oceano dissociabili*
*Terras,...*

nu este just, o dovedesc nu numai bazinele fluviilor care sînt locuite de o singură semiinţie, sau de un singur popor, ci şi, de pildă, raporturile de odinioară ale Greciei, Ionici şi Greciei Mari, — ale Bretaniei şi Marii Britanii, ale Danemarcii, Norvegiei, Suediei, Finlandei, Letoniei etc., — în opoziţie mai ales cu legătura mai mică dintre locuitorii coastelor şi cei din ţinuturile interioare. — Ca să înţelegem ce important mijloc de cultură constituie legătura cu marea, nu avem decît să comparăm sub acest raport naţiunile unde a înflorit industria, cu naţiunile care şi-au interzis navigaţia, şi care,
299 ca Egiptenii şi Inzii, sufocate în sine, s-au cufundat în cele mai groaznice şi mai abjecte superstiţii, — precum şi cît se străduiesc să ajungă la mare toate naţiunile mari şi doritoare de progres.

## § 248

Lărgirea acestei legături oferă totodată societăţii mijlocul colonizării, spre care — fie că e sporadică, fie că e sistematică, — societatea civilă dezvoltată este mînată, şi prin care, pe de o parte ea procură unei părţi din populaţia sa putinţa

de a se întoarce la principiul familial, pe un teritoriu nou, pe de altă parte îşi procură astfel sine însesi o piaţă nouă şi un cîmp deschis muncii şi vredniciei sale.

**Adaus.** Societatea civilă este mînată să fundeze colonii. Înmulţirea populaţiei are deja pentru sine acest efect, — mai ales însă atunci cînd producţia întrece nevoile consumaţiei, ia naştere o mulţime care nu îşi poate agonisi mijloacele de satisfacere a nevoilor prin muncă. Colonizare sporadică se produce cu deosebire în Germania. Coloniştii se îndreaptă spre America, Rusia, rămîn fără legătură cu patria şi astfel nu aduc acesteia nici un folos. A doua colonizare, cu totul deosebită de cea dintîi, este cea sistematică. Ea este provocată de către stat, cu conştiinţa şi reglementarea modului potrivit de înfăptuire a ei. Modul acesta de colonizare a apărut în chipuri variate la cei vechi, şi cu deosebire la Greci, la care munca grea nu era treaba cetăţeanului, activitatea lui îndreptîndu-se mai degrabă spre treburile publice. Cînd însă populaţia creştea într-atîta încît se putea ivi nevoia de a i se purta de grijă, atunci tineretul era trimes într-o regiune nouă, care uneori era aleasă în mod special, alteori însă lăsată la voia descoperirii ei. În timpurile mai noi, coloniilor nu li s-au acordat drepturi egale cu acelea ale locuitorilor din patria-mamă, şi de aici au rezultat războaie şi în cele din urmă emancipări 300
din această stare, cum arată istoria coloniilor engleze şi spaniole. Liberarea coloniilor se dovedeşte ea însăşi drept cel mai mare avantaj pentru statul-mamă, după cum liberarea sclavilor prezintă cel mai mare avantaj pentru stăpîn.

## § 249

Privegherea administrativă realizează şi conservă universalul conţinut în particularitatea societăţii civile, mai întîi sub forma unei *ordini* şi a unui *dispozitiv exterior*, destinat protecţiei şi siguranţei mulţimii de scopuri şi interese particulare care îşi au subzistenţa lor în acest universal ; aşa cum totodată, ca îndrumătoare superioară, ea poartă grijă de interesele (§ 246) ce trec dincolo de această societate. Întrucît

însă, potrivit Ideii, particularitatea însăşi face din acest universal imanent intereselor ei un scop şi un obiect al voinţei şi al activităţii sale, eticul se întoarce deci, ca imanent, înapoi în societatea civilă; aceasta constituie destinaţia corporaţiei.

### b) CORPORAŢIA

### § 250

Starea agricultorilor îşi are, datorită caracterului substanţial al vieţii ei de familie şi de natură, în ea însăşi, nemijlocit, universalul ei concret, în care ea trăieşte; starea universală are în destinaţia ei universalul, pentru sine, ca scop al activităţii şi teren al ei. Starea mijlocie între amîndouă, starea industriei, este orientată esenţial către particular, şi de aceea, ei cu deosebire îi este proprie corporaţia.

### § 251

Munca în societatea civilă se divide, după natura particularităţii ei, în ramuri deosebite. Întrucît acest element identic
301 în sine, din particularitate, ajunge la existenţă ca element comun, în întovărăşire, — la rîndul lui scopul egoist, îndreptat către particularul său, se sesizează şi acţionează în acelaşi timp ca universal, şi membrul societăţii civile este, potrivit abilităţii lui particulare, membru al corporaţiei; — scopul general al acesteia este astfel cu totul concret şi nu are altă sferă mai largă decît cea care se află în meserie, în ocupaţia şi interesul propriu.

## § 252

Corporația are, potrivit acestei determinări, dreptul să se îngrijească, sub supravegherea puterii publice, de interesele ei proprii, cuprinse înăuntrul celorlalte, să admită membrii în sînul ei, după calitatea obiectivă a abilității și a onestității lor, într-un număr determinat de conjunctura generală, și să poarte grijă de membrii ei în ce privește accidentele care pot surveni, precum și în privința formației lor profesionale, pentru a fi apți să-i fie repartizați; — în genere, să intervină pentru ei, ca o a doua familie, poziție care pentru societatea civilă generală, mai depărtată de indivizi și de necesitățile lor particulare, rămîne mai puțin definită.

Omul profesiei, meseriașul, se deosebește de lucrătorul cu ziua, ca și de muncitorul gata să îndeplinească un serviciu întîmplător, izolat. Cel dintîi, *maistrul*, sau cel care vrea să devină maistru, este membru al întovărășirii nu în vederea unui cîștig izolat, întîmplător, ci în ce privește *întreaga* sferă, universalul subzistenței sale particulare. — *Privilegiile*, ca drepturi ale unei ramuri a societății civile alcătuind o corporație, se deosebesc de privilegiile propriu-zise, potrivit etimologiei lor, prin aceea că cele din urmă sînt excepții de la regula generală, la întîmplare, cele dintîi însă nu sînt decît determinări legiferate, cerute de însăși *natura particularității* unei ramuri esențiale a societății.

## § 253

În corporație familia nu-și *are* numai baza ei solidă, ca 302
*asigurare* a subzistenței, condiționată de *capacitate* și *avere* stabilă (§ 170), ci ambele sînt totodată *recunoscute*, astfel încît membrul unei corporații nu are nevoie să-și dovedească destoinicia și faptul că se descurcă și o scoate la capăt onorabil, că el este *ceva*, prin nici o altă *certifi-*

care exterioară. Este astfel recunoscut totodată că el aparţine unui întreg, care este el însuşi un mădular al societăţii generale, şi că el nutreşte interes pentru scopul neegoist al acestui întreg şi se osteneşte pentru el ; — el îşi are astfel în breasla căreia îi aparţine cinstea sa.

Instituţia corporaţiei răspunde astfel, prin asigurarea aceasta a avutului, introducerii muncii agricole şi a proprietăţii private, într-o altă sferă (§ 230, remarca). — Dacă trebuie să deplîngem luxul şi mania risipei la clasele care practică industria, excese de care este legată naşterea plebei (§ 244), nu trebuie, pe deasupra, să se uite, lăsînd la o parte alte cauze (de ex. faptul că munca devine din ce în ce mai mecanică), — temeiul etic expus mai sus. Fără a fi membru al unei corporaţii recunoscute de lege (şi numai întrucît e legal recunoscută o comunitate constituie o corporaţie), individul este lipsit de cinstea condiţiei profesionale *(Standesehre),* redus prin izolarea lui la latura egoistă a meşteşugului, suzistenţa sa şi bucurarea de bunuri nu au stabilitate. El va căuta prin urmare să dobîndească recunoaşterea sa prin demonstrări exterioare ale succeselor sale în meserie, — demonstrări care sînt fără hotar, întrucît o viaţă potrivit condiţiei proprii nu poate avea loc acolo unde această condiţie nu există, — căci în societatea civilă numai comunitatea constituită şi recunoscută prin lege există ; — el nu îşi întocmeşte deci un mod de viaţă
303 adecvat lui, de un ordin mai general. — În corporaţie, asistenţa pe care o primeşte sărăcia îşi pierde latura accidentalităţii sale, precum şi ceea ce este, fără dreptate, umilitor în ea, — iar bogăţia, în datoria pe care şi-o îndeplineşte faţă de comunitate, îşi pierde trufia şi este scutită de invidia, care se pot naşte — cea dintîi în posesor, cea din urmă în ceilalţi; onestitatea îşi dobîndeşte astfel adevărata ei recunoaştere şi cinstire.

## § 254

În corporaţie se află o limitare a aşa-numitului drept natural, de a-ţi exercita îndemînarea şi de a-ţi agonisi astfel

cîştigul cuvenit, numai întrucît într-însa acestea primesc o orientare rațională, anume întrucît ele sînt liberate de opinia proprie şi de accidentalitate, de pericolul pentru sine şi pentru ceilalți, — fiind recunoscute, consolidate şi totodată ridicate pe treapta unei activități conştiente în serviciul unui scop comun.

## § 255

Alături de f a m i l i e, c o r p o r a ț i a constituie a doua rădăcină a statului, rădăcina lui e t i c ă, avîndu-şi temeiul în societatea civilă. Prima conține momentele particularității subiective şi universalității obiective, în u n i t a t e s u b s t a n ț i a l ă ; a doua însă, conține aceste momente — care în societatea civilă sînt mai întîi dezbinate, ca particularitate r e f l e c t a t ă î n s i n e a trebuinței şi a folosinței şi ca universalitate juridică abstractă — unite în chip interior, astfel încît în această unire bunăstarea particulară se află ca drept şi este realizată.

Caracterul sfînt al căsătoriei şi onoarea în corporație sînt cele două momente, axele în jurul cărora se învîrteşte dezorganizația proprie societății civile.

**Adaus.** Dacă în timpul din urmă corporația a fost abolită, lucrul acesta are sensul că individul trebuie să-şi poarte singur de grijă. Chiar însă dacă se poate acorda aceasta, totuşi datoria individului de a-şi procura singur cîştigul nu este sus- 304
pendată prin corporație. În statele noastre moderne cetățenii au numai o participare limitată la treburile generale ale statului : este însă necesar să se acorde omului, ca subiect etic, dincolo de scopul lui privat, o activitate universală. Universalul acesta, pe care statul modern nu i-l oferă întotdeauna, omul îl găseşte în corporație. Am văzut mai înainte că individul, îngrijindu-se în societatea civilă de sine, acționează şi pentru alții. Această necesitate inconştientă însă nu este de ajuns : acțiune etică, pătrunsă de cugetare şi conştientă, ea

devine abia în corporație. Negreșit, deasupra acesteia trebuie să se afle controlul mai înalt al statului, căci altfel ea s-ar osifica, s-ar închide în sine și ar deveni o coterie mizerabilă. În și pentru sine însă corporația nu este o coterie închisă: ea este dimpotrivă transfigurarea etică a profesiunii, care subzista izolată, ridicarea ei într-un cerc în care ea cîștigă putere și onoare.

## § 256

Ca limitat și finit, scopul corporației își are adevărul lui — întocmai ca separația proprie rînduielii exterioare administrative (polițienești) și identitatea relativă a acesteia — în scopul în și pentru sine *universal*, și în realitatea absolută a acestuia; de aceea sfera societății civile se preface în *stat*.

Orașul și ogorul, cel dintîi sediul industriei burgheze, al reflexiei care se consumă în sine și se izolează, — al doilea, sediul etosului rezemat pe natură, — indivizii care își mijlocesc conservarea proprie în raportul lor cu alte persoane juridice, și familia, — alcătuiesc cele două momente, încă ideale, din care *se naște* statul ca fiind adevăratul lor *temei*; — dezvoltarea aceasta a etosului nemijlocit,
305 trecînd prin sfîșierea societății burgheze, ca să ajungă la stat, care se arată a fi adevăratul lor temei, și numai o atare dezvoltare, este *demonstrarea științifică* a conceptului statului. — Deoarece în mersul conceptului științific statul apare drept *rezultat*, în timp ce el se dovedește a fi *adevăratul* temei, acea *mijlocire* și acea aparență *se suspendă* și ea, devenind *nemijlocire*. Statul este de aceea, în realitate, ceea ce *e prim* în genere; în sînul lui abia, familia se dezvoltă ca să devină societate civilă, și ideea statului ea însăși este aceea care se divide în aceste două momente; în dezvoltarea societății civile, substanța etică își dobîndește *forma infinită*, care conține în sine cele două momente: 1) acela al *distingerii* infinite pînă la *ființarea-în-sine*, ființînd pentru sine, a conștiinței-de-sine, și 2) acela al formei *universa-*

litățiii, care se găsește în cultură, al formei gîndului, prin care spiritul își este obiectiv și real sieși în legi și instituții, — voința gîndită a sa, ca totalitate organică.

## SECȚIUNEA A TREIA

# STATUL

### § 257

Statul este realitatea Ideii etice, — spiritul etic, ca voința substanțială revelată, lămurită sie însăși, care se gîndește și se cunoaște pe sine și care aduce la îndeplinire aceea ce ea știe și în măsura în care o știe. În datină *(Sitte)*, el își are existența nemijlocită, iar în conștiința-de-sine a individului, în știința și activitatea acestuia, existența sa mijlocită, — așa cum individul, prin simțămîntul său etic, are în stat, ca fiind esența sa, scopul și produsul activității sale, libertatea sa substanțială. 306

Penații sînt zeii interiori, subterani, — spiritul poporului (Atena) este divinul care se cunoaște pe sine și se voiește; pietatea este sentimentul și etosul ce se reculege în sentiment, — virtutea politică, în schimb, este voința închinată scopului ființînd în și pentru sine, scopului gîndit.

### § 258

Statul, ca realitate a voinței substanțiale, pe care el o posedă în conștiința-de-sine particulară înălțată la universalitatea sa, este rationalul în și pentru sine. Unitatea aceasta substanțială își este scop sieși, absolut, neclintit, în care libertatea ajunge la dreptul ei suprem, după cum acest

scop ultim își păstrează îndreptățirea supremă în fața indivizilor, a căror s u p r e m ă d a t o r i e este ca ei să fie membri ai statului.

Cînd statul este confundat cu societatea civilă și se reduce destinația lui la siguranța și apărarea proprietății și a libertății personale, atunci i n t e r e s u l i n d i v i z i l o r s i n g u l a r i, ca atare, este scopul suprem în vederea căruia ei sînt reuniți, — și de aici rezultă, tot astfel, că a fi membru al statului este ceva ce atîrnă de bunul lor plac. — Statul stă însă în cu totul alt raport cu individul ; în timp ce el este spirit obiectiv, individul însuși nu are obiectivitate, adevăr și caracter etic decît întrucît el este un membru al statului. R e u n i r e a ca atare este ea însăși adevăratul conținut și scop, și destinația indivizilor este ca ei să ducă o viață universală ; satisfacerea particulară mai departe a lor, activitatea, conduita lor particulară, are ca punct de plecare și ca rezultat acest element substanțial și universal-valabil. — Rațională în genere în unitatea universalității și a singularității, care se întrepătrund ;
307 iar aici, concret, — potrivit conținutului, în unitatea libertății obiective, adică a voinței substanțiale universale, și a libertății subiective, aparținînd cunoașterii individului și voinței sale care urmărește scopuri particulare, — și de aceea, potrivit formei, într-o activitate ce se determină potrivit unor legi și principii g î n d i t e, adică u n i v e r s a l e. — Ideea aceasta este ființa în și pentru sine veșnică și necesară a spiritului. — Care e însă, sau care a fost originea i s t o r i c ă a statului în genere, sau mai degrabă a fiecărui stat particular, a drepturilor și determinărilor sale, — dacă el s-a născut din raporturi patriarhale, din teamă sau din încredere, din corporație etc., — și cum s-a înțeles și s-a fixat în conștiință principiul pe care se întemeiază aceste drepturi : ca principiu divin, drept pozitiv sau contract, obicei etc., — aceasta nu privește Ideea statului însuși, ci este, sub raportul cunoașterii științifice de care singură este vorba aici, ca latură fenomenală, o chestiune istorică ; în ce privește autoritatea unui stat real, în măsura în care ea face apel la temeiuri, acestea sînt luate din formele dreptului valabil într-însul. Considerarea filozofică are de-a face numai cu in-

teriorul tuturor acestor lucruri, cu conceptul gîndit. În urmărirea acestui concept, Rousseau are meritul de a fi pus la baza statului un principiu care, nu numai potrivit formei sale, (ca bunăoară instinctul sociabilității, autoritatea divină), ci potrivit conținutului, este gînd, mai exact gîndirea însăși, anume voința. Numai că, deoarece el a luat voința numai în forma determinată a voinței singulare (cum a făcut după el și Fichte), și a înțeles voința generală, nu ca ceea ce este în și pentru sine rațional în voință, ci doar ca elementul comun care rezultă din 308
această voință singulară, ca voință conștientă : reunirea individizilor în stat devine un contract, care are la bază bunul lor plac, opinia și consimțămîntul explicit arbitrar ; — de unde urmează celelalte consecințe pe care le trage intelectul abstract, ruinînd divinul subzistent în și pentru sine, autoritatea absolută și maiestatea acestuia. Ajunse stăpîne pe putere, aceste abstracții au dus, de aceea, pe de o parte la monstruosul spectacol, — primul de cînd avem știință despre neamul omenesc —, al încercării de a întocmi un stat mare și real, după dărîmarea a tot ce subzista și era dat în el, cu totul de la început, pornind numai de la gînd, și al voinței de a-i da ca bază singur rationalul prezumat ; — pe de altă parte, deoarece acestea sînt numai abstracții lipsite de Idee, ele au transformat încercarea aceasta în evenimentul cel mai groaznic și mai strigător. — Împotriva principiului voinței singulare trebuie amintit conceptul fundamental, acela că voința obiectivă este ceea ce e rațional în sine, în conceptul său, fie că el este cunoscut de către indivizi și voit de liberul lor arbitru, fie că nu este ; — că latura opusă, subiectivitatea libertății, cunoașterea și voința, care singură este reținută în acel principiu, nu conține decît unul din momente, de aceea numai unilateral, ale Ideii voinței raționale, care este rațională numai prin aceea că ea este deopotrivă în sine, după cum este pentru sine. — Cealaltă atitudine opusă gîndului de a considera în cunoaștere statul ca ceva rațional, pentru sine, este aceea de a considera exterioritatea manifestărilor, hazardul trebuinței, al nevoii de ocrotire, al puterii, al bogăției etc., nu ca momentele dezvoltării istorice, ci drept substanță a statului. Singularitatea indivizilor constituie tot astfel, și aici, principiul cunoașterii, totuși nu cel puțin gîndul

309 acestei singularități, ci dimpotrivă singularitățile empirice, potrivit proprietăților lor accidentale, forță și slăbiciune, bogăție și sărăcie etc. Fără îndoială, hotărîrea de a nu lua în seamă ceea ce este infinit și rațional în și pentru sine, în stat, și de a exclude din înțelegerea naturii lui interne gîndul, nu a apărut niciodată în stare atît de pură, ca în cartea d-lui von Haller: *Restaurarea științelor statului,* — căci în toate încercările de a sesiza esența statului, oricît ar fi principiile de unilaterale și de superficiale, intenția însăși de a înțelege statul în conceptul său aduce cu sine gînduri, determinații universale; aici însă nu numai că se renunță, în chip conștient, la conținutul rațional care este statul, și la forma gîndului, ci se și atacă pasionat atît unul cît și celălalt. O parte din influența largă pe care — după cît ne asigură d-l v. Haller — au avut-o principiile sale, această Restaurare o datorește fără îndoială împrejurării că în expunere el a știut să se abțină de la orice gînd, și a știut să păstreze astfel întregul de la un capăt la altul fără gînduri; în adevăr, în felul acesta dispare încurcătura și turburarea, care slăbesc impresia unei expuneri în care, printre ceea ce este accidental, se amestecă apelul la substanțial, printre ceea ce este pur empiric și exterior, invocația universalului și a rationalului, — și astfel, în sfera lucrurilor sărace și lipsite de valoare, aduce aminte de ce este înalt și infinit. — Consecventă fără îndoială această expunere este, căci întrucît în locul substanțialului este considerată ca esență a statului sfera accidentalului, cînd e vorba de un astfel de conținut consecvența constă tocmai în inconsecvența totală a lipsei oricărui gînd, care merge înainte fără să se uite înapoi și se găsește tot atît de acasă, în contrariul lucrurilor pe care o clipă mai
310 înainte le aprobase *.

---

* Cartea amintită este, datorită caracterului arătat, originală în felul ei. Supărarea autorului ar putea avea pentru sine ceva nobil, căci ea a luat foc de la teoriile false amintite mai înainte, pornite cu deosebire de la Rousseau, și mai ales de la încercarea de realizare a lor. Dar pentru a se salva, d-l v. Haller s-a precipitat într-o poziție contrară, care constituie o lipsă totală de gînduri, și în care din această pricină nu poate fi vorba de conținut valabil, — anume în ura cea mai amarnică împotriva legilor, împotriva oricărei legiferări, împotriva oricărui drept determinat în chip expres prin lege. Ura contra legii, contra dreptului determinat prin lege este șiboletul (lozinca) prin

**Adaus.** Statul în şi pentru sine este întregul etic, realizarea libertăţii, şi este scopul absolut al raţiunii ca libertatea să fie reală. Statul este spiritul care se află în lume şi se realizează într-însa c u c o n ş t i i n ţ ă, în timp ce în natură el nu se realizează decît ca „altul" său, ca spirit care doarme. Numai 311 312 313

---

care se dezvăluie fanatismul, imbecilitatea şi ipocrizia bunelor intenţii, şi ele arată fără greş ceea ce sînt, oricare ar fi vestmintele în care ar căuta să se îmbrace —. O originalitate ca cea hallerianâ este totdeauna un fenomen ce merită să fie reţinut, şi pentru aceia dintre cititorii mei care încă nu cunosc cartea, voi prezenta cîteva extrase ca probă. După ce d-l v. H. (p. 342 şi urm., vol. I) şi-a stabilit principiul său fundamental, anume că, „aşa cum în c e e a c e n u a r e v i a ţ ă, lucrul mai mare dă la o parte pe cel mai mic, cel mai puternic pe cel mai slab etc., tot astfel între a n i m a l e, şi apoi între oameni, se repetă a c e e a ş i lege, sub forme mai nobile" (ba uneori chiar puţin nobile !), şi că deci „a c e a s t a este o r d i n e a v e ş n i c ă, n e s c h i m b ă t o a r e p u s ă d e D u m n e z e u, ca c e l m a i p u t e r n i c să domnească, că el trebuie să domnească şi totdeauna va domni" ; — se vede chiar de aici, şi tot astfel din ceea ce urmează, în ce sens este înţeleasă aici p u t e r e a, nu ca putere a ceea ce este drept şi a ceea ce e etic, ci ca putere accidentală a naturii ; — el documentează deci aceasta mai departe, printre alte temeiuri, cu acela (p. 365 şi urm.) că natura a orînduit cu admirabilă înţelepciune, ca tocmai sentimentul p r o p r i e i s u p e r i o r i t ă ţ i să înnobileze irezistibil caracterul şi să favorizeze dezvoltarea tocmai a acelor virtuţi care sînt mai necesare subalternilor. El întreabă într-o întinsă peroraţie de retorică şcolară, dacă în domeniul ştiinţelor, „oare cei tari sau cei slabi sînt aceia care abuzează mai mult de autoritate şi de încredere, în scopuri josnice, egoiste şi spre ruina oamenilor încrezători; dacă între oamenii de legi, nu cumva maiestrii versaţi în ştiinţă sînt avocaţii şi chiţibuşarii care înşeală speranţa clienţilor creduli, fac albul negru şi negrul alb, abuzează de legi transformîndu-le în vehicul al nedreptăţii, duc pe cei care au nevoie de protecţia lor, la sapă de lemn, şi sfîşie mielul nevinovat ca nişte ulii flămînzi etc." D-l v. H. uită aici că el foloseşte retorica aceasta tocmai în sprijinul tezei că d o m n i a c e l u i m a i p u t e r n i c este ordinea veşnică a lui Dumnezeu, ordinea după care uliul sfîşie mielul nevinovat, aşadar că cei mai puternici, datorită cunoaşterii legilor, procedează foarte drept cînd jefuiesc pe cei încrezători, care au nevoie de apărare, întrucît aceştia sînt cei slabi. Ar fi să cerem însă prea mult, dacă am voi să se împace două gînduri, acolo unde nu se găseşte nici măcar unul. — Că d-l v. Haller este duşman al codurilor se înţelege de la sine ; legile civile sînt după el, pe de o parte „inutile, întrucît ele se înţeleg d e l a s i n e, din l e g e a n a t u r a l ă" ; s-ar fi cruţat, de cînd există statul, multă osteneală cheltuită în legiferare şi în coduri, şi care se mai cheltuieşte încă pentru aceste lucruri şi pentru studiul dreptului scris, dacă lumea s-ar fi oprit de totdeauna la gîndul temeinic că t o t u l s e î n ţ e l e g e d e l a s i n e ; — pe de altă parte,

ca prezent în conştiinţă, cunoscîndu-se pe sine însuşi ca obiect existent, el este statul. Cînd e vorba de libertate nu trebuie să pornim de la singularitate, de la conştiinţa-de-sine-singulară, ci numai de la esenţa conştiinţei-de-sine, căci, fie că omul o ştie sau că nu o ştie, esenţa aceasta se realizează ca putere

---

legile nu sînt date, propriu vorbind, persoanelor private, ci sînt date ca instrucţii pentru judecătorii subalterni, pentru a li se aduce la cunoştinţă voinţa preşedintelui curţii. Calea judecăţii (vol. I, p. 297; partea I, p. 254 şi în alte locuri) nu este, în orice caz, o datorie a statului, ci un act de bunăvoinţă, anume o acţiune de ajutorare din partea unora mai puternici, şi este doar ceva suplimentar; printre mijloacele de asigurare a dreptăţii ea nu este cel mai desăvîrşit, dimpotrivă ea este nesigură, lipsită de certitudine, singurul mijloc pe care ni-l lasă juriştii mai noi, — mijloc care ne lipseşte de celelalte trei mijloace, tocmai cele care duc mai iute şi mai sigur la ţintă, şi pe care natura prietenă le-a dat omului, în afara celui dintîi, ca asigurare a libertăţii sale în faţa justiţiei; — şi acestea trei sînt (ce vă închipuiţi?): 1) „urmarea de către noi a legii naturale şi recomandarea ei, 2) rezistenţa împotriva nedreptăţii, 3) fuga, cînd nu există altă scăpare". (Cît sînt de duri juriştii în comparaţie cu binevoitoarea natură!). — „Legea naturală, divină însă, pe care (vol. I, p. 292) natura plină de bunătate a dat-o fiecăruia, este: să cinsteşti în fiecare om, un semen al tău (după principiul autorului ea ar trebui să fie: onorează pe cel care nu îţi este asemenea ţie, ci care este mai puternic); nu ofensa pe nimeni, dacă el nu te-a ofensat; nu pretinde de la el nimic ce el nu îţi este dator (dar ce îţi este el dator?), ba mai mult: iubeşte pe aproapele tău şi vino-i în ajutor oriunde poţi". — Inculcarea în suflete a acestei legi urmează să facă de prisos legiferarea şi constituţia. Ar fi curios de văzut cum îşi explică d-l v. H. faptul că totuşi, cu toată inculcarea aceasta, au apărut în lume legislaţii şi constituţii! — În vol. III, p. 362 şi urm., d-l autor ajunge la „aşa-numitele libertăţi naţionale", — adică legile politice şi constituţionale ale naţiunilor; fiece drept determinat prin lege s-a numit, în sensul acesta mare, o libertate; — el spune despre aceste legi, printre altele, că „de obicei, conţinutul lor este cu totul neînsemnat, oricît de mare preţ s-ar pune în cărţi asupra unor atare libertăţi înscrise în documente". Cînd vezi apoi că legiuirile de care vorbeşte autorul sînt libertăţile naţionale ale Stărilor Reichului German, ale naţiunii engleze — Charta Magna, „care însă este puţin citită şi, datorită expresiilor învechite, cu atît mai puţin înţeleasă", the Bill of rights etc. —, acelea ale naţiunii ungare etc.: atunci te minunezi să afli că aceste achiziţii, socotite pînă acum atît de importante, sînt ceva fără importanţă, şi că la aceste naţiuni se pune preţ numai în cărţi pe legile lor, — legi care totuşi au jucat un rol în fiece parte de îmbrăcăminte pe care o poartă indivizii, în fiece bucată de pîine pe care o mănîncă, şi care intervin încă toate în fiecare zi şi în fiecare oră. — Des-

independentă în care indivizii singulari sînt numai momente: statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume; temeiul statului este puterea raţiunii care se realizează ca voinţă. Cînd vorbim de Ideea statului nu trebuie să avem în faţa ochilor state particulare, nici instituţii particulare, — trebuie dimpotrivă să considerăm pentru sine Ideea, acest Dumnezeu real. Fiece stat, chiar dacă după principiile pe care le admitem noi l-am declara rău, chiar dacă recunoaştem la el cutare sau cutare defect, — are într-însul totdeauna, mai ales cînd aparţine statelor dezvoltate ale timpului nostru, momentele esenţiale ale existenţei sale. Fiindcă însă e mai uşor să descoperi defecte,

---

pre codul general prusian, ca să mai amintim şi de acesta, d-l von Haller vorbeşte deosebit de rău (vol. I, p. 185 şi urm.). întrucît greşeli izvorîte din lipsuri filozofice (nu este cel puţin vorba încă de filozofia kantiană, împotriva căreia d-l v. H. se ridică cel mai amarnic) şi-au dovedit influenţa de necrezut asupra lui; printre altele, mai ales prin faptul că într-însul se vorbeşte despre stat, despre domeniul statului, scopul statului, despre capul suprem al statului, despre datorii ale capului suprem etc. Cel mai supărător i se pare d-lui v. Haller „dreptul de a pune dări asupra averii private a persoanelor, asupra industriei lor, a produselor şi consumaţiei, pentru a acoperi nevoile statului; — deoarece regele însuşi, de vreme ce avutul statului, nu este calificat drept proprietate privată a principelui, ci drept avut al statului, şi tot astfel cetăţenii prusieni nu mai posedă nimic propriu, nici trupul, nici bunurile lor, şi toţi supuşii sînt după lege robi, — căci nu le este îngăduit să se sustragă de la serviciul datorit statului".

După toate aceste cruditaţi de necrezut, nimic nu poate fi mai comic decît emoţia cu care d-l v. Haller descrie inexprimabila sa bucurie în faţa descoperirilor sale (vol. I, prefaţa) — „O bucurie pe care nu o poate simţi decît prietenul adevărului, cînd după cercetare onestă el cîştigă convingerea că a aflat oarecum (firește doar oarecum!) sentinţa pronunţată de natură, cuvîntul lui Dumnezeu însuşi" (dimpotrivă, cuvîntul lui Dumnezeu deosebeşte cu totul explicit revelaţiile sale, de sentinţele naturii şi ale omului natural), — „cum, plin de admiraţie pură, ar fi voit să cadă în genunchi, un rîu de lacrimi de bucurie i-a curs din ochi şi astfel a luat naştere în el religiozitatea vie"; — din religiozitate, d-l v. H. ar fi trebuit mai degrabă să plîngă ca în faţa celei mai aspre pedepse a lui Dumnezeu; căci ce se poate întîmpla omului mai rău, decît ca el să se fi abătut într-atîta de la gîndire şi de la ce e raţional, — de la cinstirea legilor şi de la înţelegerea importanţei nesfîrşite, divine a faptului că datoriile statului şi drepturile cetăţenilor, precum şi drepturile statului şi datoriile cetăţenilor, sînt determinate prin lege, — încît să ia absurdul drept cuvînt al lui Dumnezeu

decît să sesizezi conceptul a ceea ce este afirmativ, — se cade uşor în greşeala de a se uita, din pricina unor laturi izolate, însuşi organismul interior al statului. Statul nu este o operă a artei, el se află în lume, aşadar în sfera voinţei arbitrare, a accidentului şi a greşelii ; o conduită rea îl poate desfigura sub multe laturi. Totuşi chiar omul cel mai urît, criminalul, un bolnav şi un schilod este încă un om care trăieşte ; afirmativul din el, viaţa, subzistă cu tot defectul, şi de acest afirmativ este vorba aici.

## § 259

Ideea statului are : *a)* realitate n e m i j l o c i t ă şi este statul individual, ca organism ce se raportează la sine, c o n s t i t u ţ i e sau d r e p t p u b l i c i n t e r n ;

*b)* ea devine r a p o r t u l statului singular cu alte state, — d r e p t p u b l i c e x t e r i o r ;

314 *c)* ea este Ideea universală ca g e n şi ca putere absolută peste statele individuale, spiritul, care îşi dă realitatea sa în procesul i s t o r i e i l u m i i.

**Adaus.** Statul ca real este în chip esenţial stat individual şi mai departe, în plus stat particular. Individualitatea trebuie deosebită de particularitate : ea este moment al Ideii statului însuşi, în timp ce particularitatea aparţine istoriei. Statele ca atare sînt independente unele de altele şi raportul lor nu poate fi deci decît un raport exterior, astfel încît deasupra lor trebuie să se afle un al treilea element care să le lege. Acest al treilea este spiritul, care îşi dă realitate în istoria lumii şi constituie judecătorul absolut peste ea. E adevărat, mai multe state pot constitui, aliindu-se, un fel de tribunal peste altele, pot lua naştere confederări de state, ca de pildă Sfînta Alianţă, dar acestea sînt numai relative şi mărginite, ca şi pacea veşnică. Singurul judecător absolut, care se impune totdeauna faţă de particular, este spiritul fiinţînd în şi pentru sine, care se înfăţişează în istoria lumii ca fiind universalul şi genul ce acţionează într-însa.

## A. DREPTUL PUBLIC INTERN

### § 260

Statul este realitatea libertății concrete ; libertatea concretă constă însă în faptul că singularitatea personală și interesele ei particulare își află deopotrivă dezvoltarea lor deplină și recunoașterea dreptului lor pentru sine (în sistemul familiei și al societății civile), după cum totodată ele se transformă, pe deoparte, prin ele înseși, în interes al universalului, pe de altă parte recunosc cu știință și voință universalul, și anume ca fiind propriul lor spirit substanțial, și acționează în serviciul lui, ca fiind [315]
scopul ultim al lor, — astfel încît, nici universalul să nu se afirme și să nu fie înfăptuit fără interesul, știința și voința particulară, nici indivizii să nu trăiască doar pentru acestea, ca persoane particulare, și să nu voiască, în același timp, în și pentru universal, să aibă o activitate conștientă de acest scop. Principiul statelor moderne are tăria și adîncimea imensă de a îngădui principiului subiectivității să se desăvîrșească pentru sine, ca extrem independent al particularității personale, și totodată să-l întoarcă înapoi în unitatea substanțială și astfel să conserve în el însuși această unitate.

**Adaus.** Ideea statului în timpurile noi are drept caracteristică a sa că statul este realizarea libertății, nu potrivit arbitrarului subiectiv, ci potrivit conceptului voinței, adică potrivit universalității și divinității sale. Imperfecte sînt statele în care Ideea statului este încă învăluită și în care determinările particulare ale ei nu au ajuns la independență liberă. În statele antichității clasice se găsește deja fără îndoială universalitatea, dar particularitatea nu se descătușase încă, nu era liberată, spre a fi reîntoarsă la universalitate, adică la scopul universal al întregului. Esența statului nou constă în cerința ca universalul să fie legat cu libertatea deplină a particularității și cu

propășirea indivizilor, așadar în cerința ca interesul familiei și al societății civile să se reunească, supunîndu-se statului, dar totodată în recunoașterea că universalitatea scopului nu poate progresa fără știința și voința proprie a particularității, care trebuie să-și păstreze drepturile ei. Așadar universalul trebuie înfăptuit, dar pe de altă parte, subiectivitatea trebuie și ea să fie în întregime și viu dezvoltată. Numai cînd ambele momente
316 își păstrează puterea, atunci numai statul poate fi considerat ca stat deplin articulat și cu adevărat organizat.

## § 261

Față de sfera dreptului privat și a bunei stări private, a familiei și a societății civile, statul este pe de o parte o necesitate exterioară și puterea superioară peste ele, putere naturii căreia îi sînt subordonate legile și interesele lor, ca fiind dependente de ea; dar pe de altă parte, el este scopul lor imanent, și tăria lui stă în unitatea scopului său ultim, universal, cu interesul particular al indivizilor, în faptul că aceștia au datorii față de el, în măsura în care ei au totodată drepturi (§ 155).

Am observat deja mai sus (remarca la § 3) că cel care a conceput gîndul dependenței legilor, cu deosebire a celor de drept privat, de caracterul determinat al statului, și punctul filozofic de vedere că partea trebuie considerată numai în relația ei cu întregul, a fost mai cu seamă Montesquieu, în vestita sa operă: *Spiritul legilor*, în care el a încercat totodată să dezvolte în amănunt aceste idei. — Întrucît datoria este mai întîi conduita față de ceva substanțial pentru mine, față de ceva în și pentru sine universal, în timp ce dreptul este dimpotrivă în genere existența în fapt a acestui substanțial și, prin aceasta, latura particularității lui și a libertății mele particulare, de aceea, pe treptele formale, ambele apar repartizate la laturi sau persoane deosebite. Statul, ca realitate de ordin etic, ca întrepătrundere a substanțialului și a particularului, implică sensul că îndatorirea mea față de substan-

ţial este în acelaşi timp existenţa în fapt a libertăţii mele particulare, cu alte cuvinte, că într-însul datoria şi dreptul sînt unite în u n a ş i a c e e a ş i r e l a ţ i e. Deoarece însă, mai departe, în stat momentele distinse ajung totodată la forma şi realitatea lor s p e c i f i c ă, şi prin urmare distincţia dreptului şi a datoriei reapare din nou, de aceea, în timp ce î n s i n e, adică formal, ele sînt identice, potrivit 317
c o n ţ i n u t u l u i l o r, ele sînt în acelaşi timp d e o s e b i t e. În domeniul dreptului privat şi în cel moral, lipseşte a d e v ă r a t a necesitate a relaţiei şi deci nu este prezentă decît egalitatea *(Gleichheit)* a b s t r a c t ă a conţinutului; c e e a c e în sferele acestea abstracte este drept pentru unul, trebuie să fie drept şi pentru celălalt, şi c e e a c e este datorie pentru unul, trebuie să fie datorie şi pentru celălalt. Identitatea aceea absolută a datoriei şi a dreptului nu îşi află loc decît ca egală identitate a conţinutului, cu determinarea că acest conţinut este conţinutul cu totul general, anume principiul unic al datoriei şi al dreptului, libertatea personală a omului. De aceea sclavii nu au datorii, deoarece ei nu au drepturi; şi invers — (de îndatoriri religioase nu este vorba aici). — Însă în Ideea concretă ce se dezvoltă în sine, momentele ei se disting şi determinaţia lor constituie în acelaşi timp un conţinut deosebit; în familie, fiul nu are drepturi cu a c e l a ş i c o n ţ i n u t ca datoriile pe care le are faţă de tată, iar cetăţeanul nu are drepturi cu a c e l a ş c o n ţ i n u t ca datoriile faţă de principe şi de guvernămînt. — Acel concept al unirii datoriei cu dreptul este una din determinările cele mai importante şi conţine în sine tăria internă a statelor. — Latura abstractă a datoriei se reduce la neglijarea interesului particular şi la excluderea lui, ca moment neesenţial, ba chiar nedemn. Considerarea concretă, Ideea, arată momentul particularităţii ca fiind tot atît de esenţial, şi prin urmare satisfacerea lui ca absolut necesară; în împlinirea datoriei sale, individul trebuie să îşi găsească în acelaşi timp, într-un fel oarecare, propriul său interes, satisfacerea sau socotelile sale, şi din raportul în care el se află în stat, trebuie să se nască pentru el un drept potrivit căruia lucrul public să devină lucrul l u i p r o p r i u, p a r t i c u l a r. Interesul particular, în adevăr, nu trebuie lăsat la o parte, 318
sau chiar sugrumat, ci trebuie pus în concordanţă cu universalul, în felul acesta fiind conservat atît el însuşi, cît şi uni-

versalul. Individul, potrivit datoriilor sale supusul statului, găseşte ca cetăţean în împlinirea datoriilor sale apărarea persoanei şi a proprietăţii sale, consideraţia binelui său particular şi satisfacerea esenţei sale substanţiale, conştiinţa şi mîndria de a fi membru al acestui întreg, — în această îndeplinire a datoriilor, ca realizări şi îndeletniciri în serviciul statului, el îşi afilă conservarea şi subzistenţa sa. Potrivit laturii abstracte, interesul universalului ar cere doar ca treburile sale, realizările pe care el le pretinde, să fie îndeplinite ca datorii.

**Adaus.** La unitatea universalităţii şi particularităţii revine totul în stat. În vechile state, scopul subiectiv era absolut una cu voinţa statului; în statele moderne, dimpotrivă, pretindem o opinie a noastră, o voinţă şi o conştiinţă proprie. Cei vechi nu aveau nimic de felul acesta: ultimul cuvînt era pentru ei voinţa statului. În timp ce în despoţiile asiatice individul nu are nici o interioritate şi nici o îndreptăţire în sine, omul în lumea modernă voieşte să fie onorat în interioritatea sa. Legătura dintre datorie şi drept are dublul aspect că ceea ce statul pretinde ca datorie trebuie să fie, nemijlocit, şi dreptul individualităţii, întrucît datoria nu este decît tocmai organizarea conceptului libertăţii. Determinările voinţei individuale sînt aduse, prin stat, la o exisenţă obiectivă şi ajung abia printr-însul la adevărul lor şi la realizare. Statul este condiţia exclusivă a atingerii scopului şi binelui particular.

## § 262

319 Ideea reală, spiritul, care se divide el însuşi în cele două sfere ideale ale conceptului său, familia şi societatea civilă, ca alcătuind finitatea sa, pentru ca din idealitatea lor să fie spirit real infinit pentru sine, distribuie deci acestor sfere materialul acestei realităţi finite a sa, indivizii ca m u l ţ i m e, astfel încît această repartizare apare în individ m i j l o c i t ă de împrejurări, de arbitrar şi de propria alegere a destinaţiei sale (§ 185 şi rem.).

**Adaus.** În statul platonic libertatea subiectivă nu are nici o valabilitate, autoritatea publică fiind încă aceea care desemnează indivizilor îndeletnicirile lor. În multe state orientale desemnarea aceasta decurge din naştere. Libertatea subiectivă, de care trebuie să se ţină seama, pretinde însă alegere liberă din partea indivizilor.

## § 263

În aceste sfere, în care momentele sale, singularitatea şi particularitatea, îşi au realitatea nemijlocită şi reflectată a lor, spiritul se află ca universalitate obiectivă a lor, o g l i n d i t ă î n e l e, ca fiind puterea raţionalului acţionînd în necesitate (§ 184) şi anume constituind i n s t i t u ţ i i l e, considerate de noi mai înainte.

**Adaus.** Statul ca spirit se divide în determinările particulare ale conceptului său, ale felului său de a fiinţa. Ca să aducem aici un exemplu din natură, sistemul nervos este adevăratul sistem senzitiv : el este momentul abstract al aflării la sine însuşi, şi al identităţii sale înseşi în aceasta. Analiza senzaţiei distinge însă două laturi, şi se împarte astfel încît laturile distinse apar ca sisteme întregi : primul este simţirea abstractă, păstrarea la sine, mişcarea obscură în sine, reproducerea, — nutriţia, producerea de sine şi digerarea interioară. Momentul al doilea constă în faptul că fiinţarea aceasta la sine 320
însuşi îşi are în faţă, ca opus, momentul diferenţei, ieşirea spre exterior. Aceasta este iritabilitatea, îndreptarea în afară a senzaţiei. Iritabilitatea constituie un sistem al ei propriu, şi există clase inferioare de animale care nu şi-au dezvoltat decît acest sistem, nu au ajuns la unitatea pătrunsă de suflet a simţirii în sine. Comparînd aceste relaţii naturale cu acelea ale spiritului, găsim că familia trebuie pusă alături de sensibilitate, societatea civilă alături de iritabilitate. Al treilea moment este statul, sistemul nervos pentru sine ; el este organizat în sine, dar este viu numai întrucît ambele momente, aici familia şi societatea civilă, sînt dezvoltate într-însul. Legile care le guvernează sînt instituţiile raţionalului, care se oglindeşte în

ele. Temeiul, adevărul ultim al acestor instituţii, este însuşi spiritul, care este scopul lor universal şi obiectul de care ele au ştiinţa. Familia, e adevărat, are şi ea caracter etic. Totuşi într-însa scopul nu se află ca ştiut ; în societatea civilă, în schimb, separaţia este principiul determinant.

§ 264

Indivizii care alcătuiesc mulţimea, întrucît ei înşişi au în ei naturi spirituale şi conţin deci dublul moment, extremul s i n g u l a r i t ă ţ i i, care ştie şi voieşte p e n t r u s i n e, şi extremul u n i v e r s a l i t ă ţ i i, care ştie şi voieşte substanţialul, şi întrucît astfel ei nu realizează dreptul corespunzător celor două laturi, decît în măsura în care ei au realitate atît ca persoane private cît şi ca persoane substanţiale, — dobîndesc în acele sfere, parte nemijlocit primul lucru, parte pe celălalt, astfel că în instituţii, ca alcătuind u n i v e r s a l u l fiinţînd în sine al intereselor lor particulare, ei îşi au conştiinţa lor de sine esenţială, şi că, pe de altă parte, instituţiile procură indivizilor o îndeletnicire şi activitate îndreptate către un scop general, în corporaţie.

§ 265

321 Instituţiile acestea alcătuiesc o r î n d u i r e a statului, adică raţionalitatea dezvoltată şi realizată î n p a r t i c u l a r, şi de aceea ele sînt baza solidă a statului, ca şi a încrederii şi a devotamentului indivizilor faţă de stat, — coloanele care susţin libertatea publică, întrucît într-însele libertatea particulară este realizată şi este raţională, şi prin urmare, într-însele este dată în s i n e reunirea libertăţii şi a necesităţii.

**Adaus.** Cum s-a observat deja mai sus, caracterul sfînt al căsătoriei şi instituţiile în care societatea burgheză îşi mani-

festă natura etică, constituie tăria întregului, — cu alte cuvinte, universalul este în acelaşi timp scopul fiecăruia, ca particular. Totul este ca legea raţiunii şi aceea a libertăţii particulare să se pătrundă, şi ca scopul meu particular să devină identic cu universalul, altfel statul rămîne în aer. Sentimentul de sine al indivizilor constituie realitatea statului, şi tăria lui stă în identitatea acelor două laturi. S-a spus adesea că scopul statului este fericirea cetăţenilor ; fără îndoială lucrul acesta este adevărat : dacă cetăţenilor nu le merge bine, dacă scopul lor subiectiv nu este satisfăcut, dacă ei nu găsesc că mijlocirea acestei satisfaceri constituie statul însuşi, ca atare, atunci statul stă pe picioare slabe.

§ 266

Dar spiritul nu este numai ca această necesitate şi ca domeniu al aparenţei, ci, fiind idealitatea acesteia şi interiorul ei, el îşi este obiectiv sieşi şi real ; aşadar această universalitate substanţială îşi este obiect şi scop sie însuşi, şi prin aceasta, necesitatea îşi este totodată [prezentă] sieşi în forma libertăţii.

§ 267

Necesitatea în idealitate este dezvoltarea Ideii înăuntrul ei înseşi ; ea este, ca substanţialitate subiectivă, 322
simţămîntul politic, iar ca substanţialitate obiectivă, în distincţia ei de cea dintîi, organismul statului, statul propriu-zis politic şi constituţia lui.

**Adaus.** Unitatea libertăţii ce se voieşte şi se ştie pe sine este mai întîi ca necesitate. Substanţialul este aici ca existenţă subiectivă a indivizilor ; cealaltă modalitate a necesităţii este însă organismul, — cu alte cuvinte spiritul este un proces în sine însuşi, deosebeşte în sine membre, pune în sine distincţii prin care el îşi îndeplineşte cursul său.

## § 268

Simţămîntul politic, patriotismul în genere, ca certitudine întemeiată pe adevăr (certitudinea doar subiectivă nu se naşte din adevăr şi este numai opinie) şi voinţă devenită deprindere, este doar rezultat al instituţiilor existente în stat, în care raţionalitatea este prezentă în chip real, — aşa cum el îşi găseşte aplicaţia sa în activitatea corespunzătoare instituţiilor. — Sentimentul acesta constă în genere în încrederea (care se poate preface în înţelegere mai mult sau mai puţin cultivată), — conştiinţa că interesul meu substanţial şi particular este conservat şi conţinut în interesul şi scopul altcuiva (aici al statului), care se află în raport cu mine ca individ; — prin aceasta el însuşi nemaifiind nemijlocit un altul, pentru mine, şi eu, cu această conştiinţă, fiind liber.

Prin patriotism se înţelege adesea numai dispoziţia la sacrificii şi acţiuni extraordinare. În mod esenţial el este însă simţămîntul care în situaţiile şi raporturile obişnuite ale vieţii este deprins să considere lucrul comun, drept temelie substanţială şi drept scop al individului. Această conştiinţă dovedită în cursul obişnuit al vieţii, în toate raporturile ei,
323 este ea însăşi temeiul din care decurge şi dispoziţia la eforturi afară din comun. Cum însă oamenii sînt adesea mai degrabă generoşi decît echitabili, ei se conving lesne că posedă acel patriotism extraordinar, pentru a se scuti de adevăratul simţămînt patriotic, sau pentru a scuza lipsa lui. — Cînd, mai departe, sentimentul este considerat ca cel ce trebuie să facă pentru sine începutul, şi ca putîndu-se naşte din reprezentări şi din gîndiri subiective, el este confundat cu pura opinie, căci este lipsit în acest fel de a vedea, de temeiul său veritabil, de realitatea obiectivă.

**Adaus.** Oamenii fără de cultură se complac în raţionamente şi în critici, căci este uşor să găseşti de criticat, mai greu însă, să recunoşti binele şi necesitatea internă a acestuia. Cultura începătoare pleacă întotdeauna de la critică, cea desăvîrşită însă vede în fiecare lucru ceea ce e pozitiv. Tot astfel,

în religie, e lesne de spus că lucrul acesta sau celălalt este o superstiție, dar este infinit mai greu să înțelegi adevărul din-tr-însele. Sentimentul politic aparent trebuie deci deosebit de ceea ce oamenii voiesc cu adevărat, căci în interiorul lor ei voiesc de fapt lucrul însuși *(die Sache)*, dar ei se opresc la detalii și se complac în vanitatea pretenției de a înțelege mai bine decît ceilalți. Oamenii nu se îndoiesc de faptul că statul trebuie să subziste, și că numai într-însul se poate realiza interesul particular, dar obișnuința ne face să nu mai vedem pe ce se reazemă întreaga noastră existență. Cînd cineva merge noaptea pe stradă, în siguranță, nu îi trece prin minte că lucrul acesta ar putea fi altfel ; căci obișnuința cu siguranța a devenit o altă natură, și nu gîndim prea clar că ea este numai rezultatul unor instituții particulare. Reprezentarea obișnuită își închipuie că unitatea statului se reazemă pe forță, — ceea ce-l menține însă este singur sentimentul fundamental al ordinei, 324
pe care-l au toți.

## § 269

C o n ț i n u t u l lui determinat în particular, simțămîntul civic și-l ia din laturile diferite ale organismului statului. O r g a n i s m u l acesta este dezvoltarea Ideii în distincțiile ei și în realitatea obiectivă a acestora. Laturile acestea deosebite sînt astfel p u t e r i l e d i f e r i t e, și funcțiile și activitățile lor, prin care universalul s e p r o d u c e necontenit pe sine, și anume, întrucît ele sînt determinate prin n a t u r a c o n c e p t u l u i, se produce în mod n e c e s a r și, deoarece el este totodată presupoziția producției sale, se și c o n s e r v ă ; — organismul acesta este c o n s t i t u ț i a p o l i t i c ă.

**Adaus.** Statul este organism, adică dezvoltare a Ideii în distincțiile ei. Laturile acestea deosebite sînt astfel puterile diferite și funcțiile și activitățile lor, prin care universalul se produce pe sine necontenit și în mod necesar, și deoarece el este presupus în producția sa, se și conservă. Organismul acesta este constituția politică : ea se naște veșnic din stat, așa cum el se conservă printr-însa : cînd ele se desfac, cînd laturile deosebite se liberează una de alta, atunci unitatea care le dădea

naştere nu mai este pusă. Li se potriveşte deci fabula stomacului şi a membrelor. Natura organismului face că, dacă toate părţile nu trec în identitate, dacă una din ele se pune ca independentă, toate trebuie să se prăbuşească. Cu predicate, principii etc. nu ajungem departe în judecarea statului, care trebuie înţeles ca organism ; tot atît de puţin cît se poate concepe prin predicate natura lui Dumnezeu, a cărui viaţă trebuie dimpotrivă să o contemplu în sine însăşi.

## § 270

Faptul că scopul statului este interesul general ca atare,
325 şi înăuntrul acestuia, care e substanţa lor, conservarea intereselor particulare, constituie : 1) *realitatea* lui *abstractă*, sau substanţialitatea lui ; dar aceasta este 2) *necesitatea* lui, în măsura în care ea se divide, potrivit conceptului, în *distincţiile* activităţii sale, care datorită acelei substanţialităţii sînt şi ele determinări reale, *stabile*, puteri ; 3) aceeaşi substanţialitate este însă spiritul *trecut prin forma culturii*, care *se ştie* şi se voieşte pe sine. Statul *ştie* aşadar ce voieşte, şi ştie lucrul acesta în *universalitatea* lui, ca lucru *gîndit* ; de aceea el lucrează şi acţionează după scopuri pe care le ştie, după principii pe care le cunoaşte şi după legi, care nu sînt legi numai *în sine*, ci pentru conştiinţă ; şi totodată, întrucît acţiunile sale se referă la împrejurări şi la raporturi date, după cunoştinţa precisă a acestora.

Este locul aici să atingem problema *raportului statului faţă de religie*, întrucît în timpurile mai recente s-a repetat atît de des că religia este fundamentul statului, ba afirmaţia aceasta s-a făcut chiar cu pretenţia că printr-însa s-ar fi şi epuizat ştiinţa statului, — şi întrucît nici o afirmaţie nu este mai proprie să dea naştere la atîta confuziune, ba chiar să ridice confuzia însăşi la treapta de constituţie a statului, de formă pe care ar trebui să o aibă cunoştinţa. — Poate părea de la început suspect că religia este recomandată şi căutată cu deosebire pentru vremuri de

mizerie publică, de sfîşiere şi asuprire, şi se recurge la ea ca la o mîngîiere în faţa n e d r e p t ă ţ i i şi ca la o speranţă de răsplată după p a g u b ă. Cînd, mai departe, se socoteşte drept un precept al religiei acela ca să fim indiferenţi faţă de interesele lumeşti, faţă de cursul realităţii şi de treburile ei, în timp ce dimpotrivă statul este spiritul care s ă l ă ş l u- 326
i e ş t e î n l u m e : recursul la religie pare atunci, sau impropriu să ridice interesul şi treburile statului şi să facă din ele un scop serios, esenţial, sau el pare să considere totul în conducerea statului ca atîrnînd de bunul plac arbitrar, — fie că se vorbeşte numai de faptul că în stat ceea ce ar domina ar fi scopurile dictate de pasiune, puterea nedreaptă etc., fie că recursul acesta la religie încearcă să se impună singur, pentru sine, şi vrea să-şi rezerve determinarea şi aplicarea dreptului. Aşa cum s-ar socoti drept o batjocură, să se înlăture orice sentiment de revoltă împotriva tiraniei, cu consolarea că asupritul îşi găseşte mîngîierea în religie : tot astfel nu trebuie să se uite că religia poate lua o formă care să aibă drept urmare solavia cea mai dură, sub aspectele superstiţiei, şi degradarea omului sub nivelul animalului (ca la Egipteni şi la Inzi care venerează anumite animale, socotindu-le drept esenţe mai ridicate decît ale lor înseşi). Fenomenul acesta poate cel puţin să ne facă atenţi că nu despre religie cu totul în genere ar trebui să se vorbească, ci mai degrabă, cînd ea apare în anumite forme, se cere intervenţia împotriva ei, a unei puteri salvatoare care să-şi asume apărarea drepturilor raţiunii şi ale conştiinţei de sine. — Determinarea esenţială însă în ce priveşte raportul dintre religie şi stat se obţine numai ţinînd seama de conceptul lor. Religia are drept conţinut al ei adevărul absolut, şi deci într-însa intră şi ce e mai înalt în simţămîntul omului. Ca intuiţie, sentiment, cunoştinţă prin reprezentare, care se ocupă de Dumnezeu, ca fiind temelia şi cauza nemărginită de care atîrnă totul, ea cuprinde în sine cerinţa ca totul să fie luat în această relaţie şi să-şi dobîndească într-însa confirmarea, justificarea, certificarea. Statul şi legile, ca şi datoriile, în 327
raportul acesta îşi dobîndesc, pentru conştiinţă, confirmarea lor cea mai înaltă şi obligativitatea lor ; căci însuşi statul, legile şi datoriile sînt în realitatea lor ceva determinat, ceva care trece într-o sferă mai înaltă, ca fundament al său (v. *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*). De aceea religia con-

ţine totodată locul care oferă, în prefacerea generală şi în pierderea scopurilor, intereselor şi posesiunilor reale, conştiinţa neschimbătorului şi a celei mai înalte libertăţi şi satisfaceri *. Dacă însă religia constituie fundamentul care conţine în sine eticul în genere, şi mai precis natura statului, ca fiind voinţa divină, ea nu este în acelaşi timp decît fundament, şi aici este punctul care le desparte. Statul este voinţă divină, ca spirit prezent ce se dezvoltă luînd formă reală şi dîndu-şi organizarea unei lumi. — Cei care în faţa statului vor să se oprească la forma religiei, se comportă ca aceia care, în cunoştinţă, socotesc că posedă tot ce trebuie cînd rămîn doar la esenţă, şi nu trec mai departe, de la acest abstractum, la existenţa în fapt ; sau ca aceia (v. mai sus, § 140, remarca) care vor numai binele
328 abstract şi lasă în seama bunului plac să decidă ce este bun. Religia este raportarea la absolut în forma sentimentului, a reprezentării, a credinţei, şi în centrul ei, care cuprinde totul, totul nu este decît ca ceva accidental şi pieritor. Dacă şi în ce priveşte statul se rămîne la aceeaşi formă, în sensul că şi pentru stat ea ar fi în chip esenţial determinantă şi valabilă, atunci statul, ca organism dezvoltat în distincţii, legi şi orînduiri subzistente, este dat pradă zguduirilor, nesiguranţei şi dezordinei. Obiectivul şi universalul, legile, în loc de a fi determinate ca avînd subzistenţă şi valabilitate, dobîndesc determinaţia unui negativ, faţă de acea formă, care îşi aruncă vălul peste ce este determinat, ea însăşi devenind astfel ceva subiectiv ; pentru purtarea oamenilor rezultă de aici concluzia : omului drept nu i se dau legi ; fiţi plini de evlavie, înoolo puteţi face orice voiţi, vă puteţi lăsa în voia bunului vostru plac şi a pasiu-

---

* Ca şi cunoştinţa şi ştiinţa, religia are drept principiu al ei o formă specifică, deosebită de aceea a statului ; de aceea ele intră în stat pe de o parte sub raportul de mijloace ale culturii şi ale simţămintelor, pe de altă parte, întrucît ele sînt esenţial scopuri-în-sine, sub aspectul existenţei faptice, exterioare a lor. Sub ambele aspecte, principiile statului se raportează la ele ca la nişte aplicaţii ale lor ; într-un tratat complet concret asupra statului, sferele acelea, ca şi arta, raporturile pur naturale etc., trebuie şi ele cercetate sub raportul şi în situaţia pe care ele o iau în stat; aici însă, în tratatul acesta în care este urmărit principiul statului, în sfera sa specifică, potrivit Ideii sale, nu se poate vorbi decît în treacăt de principiile lor şi de aplicarea dreptului statului la ele.

nilor, iar pe ceilalţi, care suferă nedreptate de pe urma voastră, îndreptaţi-i către mîngîierea şi speranţa religiei — sau mai rău, respingeţi-i şi condamnaţi-i ca fiind lipsiţi de religie. Cînd însă atitudinea aceasta negativă nu rămîne doar sentiment intern şi opinie personală, ci se îndreaptă către realitate şi se afirmă într-însa, atunci se naşte fanatismul religios, care, ca şi cel politic, înlătură orice orînduire a statului şi orice ordine legală, ca reprezentînd limite înguste, nepotrivite cu infinitatea internă a cugetului, şi care prin urmare exclude proprietatea privată, căsătoria, raporturile şi muncile din societatea civilă etc., ca nedemne de iubire şi de libertatea sentimentului. Întrucît totuşi urmează să fie luate decizii privind existenţa reală şi acţiunea, intervine aici acelaşi lucru ca în ce priveşte subiectivitatea voinţei în genere, care se consideră pe sine drept absolutul (§ 140), — anume, că deciziile sînt luate pe baza reprezentării subiective, adică a opiniei şi a bunului plac arbitrar. — 329
Ceea ce constituie însă adevărul veritabil, faţă de acest adevăr ce se învăluie în subiectivitatea sentimentului şi a reprezentării, este trecerea prodigioasă a interiorului dincolo de sine, în exterior, imprimarea raţiunii în realitate, la care a lucrat întreaga istorie a lumii, — o muncă prin care omenirea civilizată şi-a dobîndit realitatea şi conştiinţa existenţei sale raţionale, a orînduirilor de stat şi a legilor. De la cei care caută pe Domnul şi care sînt convinşi că în opinia lor necultivată ei posedă în mod nemijlocit totul, — în loc să-şi impună munca de a-şi ridica subiectivitatea la cunoaşterea adevărului şi la conştiinţa dreptului obiectiv şi a datoriei —, nu poate rezulta decît ruina tuturor raporturilor etice, nerozie şi abominaţie ; acestea sînt consecinţele necesare ale mentalităţii religioase, cînd ea se menţine la forma exclusivă a ei şi se îndreaptă astfel împotriva realităţii şi a adevărului, care este prezent în forma universalului, a legilor. Totuşi nu este necesar ca această mentalitate să meargă pînă la realizare, ea poate firesţe rămîne, cu punctul ei de vedere negativ, ceva intern, se poate încadra în orînduieli şi în legi, şi mulţumi să cedeze şi să ofteze, sau să dispreţuiască şi să dorească. Nu puterea, ci slăbiciunea a făcut din religiozitate, în timpurile noastre, o formă polemică a evlaviei, — fie că ea este legată de nevoie adevă-

rată, fie că e vorba doar de vanitate nesatisfăcută. În loc să îți supui, prin munca studiului, opinia ta subiectivă și să-ți subordonezi voința, disciplinei, ridicînd-o astfel pe treapta liberei ascultări, mai eftin este să renunți la cunoașterea adevărului obiectiv, să păstrezi un sentiment de apăsare și o dată cu el vanitatea personală, socotind că în harul
330 credinței posezi deja tot ce este necesar pentru a pătrunde natura legilor și a orînduielilor de stat, — pentru a le condamna și a indica felul cum ele ar urma și cum ar trebui să fie ; și aceasta, întrucît judecata ta vine dintr-o inimă evlavioasă, în mod infailibil și de necontestat, — căci prin faptul că intențiile și afirmațiile își atribuie drept fundament al lor religia, nu te poți atinge de ele, nici cît privește superficialitatea, nici cît privește inechitatea lor.

Întrucît însă religia, cînd ea este de natură adevărată, este lipsită de o atare orientare negativă și polemică împotriva statului, ba dimpotrivă îl recunoaște și îl confirmă, ea își are pentru sine s i t u a ț i a și m a n i f e s t a r e a ei proprie. Funcția cultului constă în a c ț i u n i și în d o c t r i n ă ; ea are nevoie pentru aceasta de p o s e s i u n i și p r o p r i e t ă ț i, ca și de i n d i v i z i consacrați s e r v i c i u l u i comunității. Se naște astfel un raport între stat și comunitatea bisericii. Definirea acestui raport este simplă. Este în natura lucrului că statul își îndeplinește o datorie dînd comunității toată înlesnirea pentru scopul ei religios și oferindu-i protecția sa, ba întrucît religia este momentul care integrează statul în ce are mai adînc ca simțămînt, trebuie să se ceară de la toți membrii lui, ca ei să fie în raport cu o comunitate religioasă, — de altfel cu oricare, căci asupra conținutului, în măsura în care el se referă la interioritatea reprezentării, statul nu poate interveni. Statul a cărui organizație este desăvîrșită și care de aceea este tare, se poate comporta în această privință cu atît mai liberal ; el poate trece cu totul peste detalii care îl ating, și chiar tolera în sine comunități (firește aceasta atîrnînd de numărul lor) care, religios, nu recunosc nici chiar datoriile directe față de el, lăsînd
331 membrii acestora pe seama societății civile și a legilor ei, și mulțumindu-se cu împlinirea pasivă, mijlocită de pildă prin transformare și schimb de prestații, a îndatoririlor directe

față de el *. — Întrucît însă comunitatea bisericească posedă proprietate, exercită acțiuni de cult și are în serviciu, în vederea acestuia, indivizi, ea iese din planul interior, trece în lumesc și intră astfel în domeniul statului, pu- 332
nîndu-se prin aceasta nemijlocit sub legile lui. Este adevărat, jurămîntul, eticul în genere, ca și raportul căsătoriei, aduc cu ele concentrarea interioară și înălțarea simțămintelor, care-și dobîndesc prin religie confirmarea lor cea mai adîncă. Întrucît raporturile etice sînt esențial raporturi ale rațională reale, drepturile acesteia trebuie afirmate mai întîi într-însele, confirmarea bisericii fiind doar latura internă, mai abstractă, care se adaugă apoi la ele. — În privința altor exteriorizări, care pornesc din comuniunea bi-

* Despre Quakeri, anabaptiști etc. se poate spune că ei sînt doar membri activi ai societății civile și stau doar, ca persoane private, în relații private cu altele, — ba chiar sub acest raport ei au fost scutiți de jurămînt; datoriile directe față de stat ei le îndeplinesc într-un mod pasiv, și în ce privește una din îndatoririle cele mai importante, aceea de a apăra statul împotriva dușmanilor, datorie pe care ei o tăgăduiesc în chip fățiș, se admite ca ei să o îndeplinească prin înlocuirea ei cu altă prestație. Față de atare secte este cazul, în adevăratul sens, ca statul să manifeste toleranță; căci întrucît ele nu recunosc datoriile față de el, ele nu pot pretinde nici la dreptul de a fi membri ai acestuia. Odată, în timp ce în congresul nordamerican se urmărea cu mare energie abolirea sclaviei negrilor, un deputat din provinciile sudice a replicat în mod nimerit: „admiteți-ne negrii, și vă admitem și noi pe Quakeri". — Numai prin tăria sa sub celelalte raporturi poate statul să treacă peste asemenea anomalii și să le rabde, bizuindu-se mai ales pe puterea obiceiurilor și pe caracterul rațional interior al instituțiilor sale, și așteptînd de la acestea ca, — întrucît el nu își impune drepturile sale cu strictețe, — să micșoreze ele deosebirea și să o înlăture. Oricîtă dreptate ar fi existat formal împotriva iudeilor, chiar în ce privește acordarea de drepturi civile, din motivul că ei nu s-ar considera numai ca un partid religios particular, ci ca aparținînd unui popor străin, totuși acuzarea ridicată de pe acest punct de vedere și de pe altele, a uitat că ei sînt înainte de toate oameni și că aceasta nu este doar o simplă calitate ordinară, abstractă (§ 209 remarca), ci implică în sine urmarea că prin acordarea drepturilor civile se creează în oameni sentimentul demnității proprii, conștiința de a fi recunoscuți ca persoane loiale în societatea civilă, și din această rădăcină infinită, liberă de orice altceva, decurge asimilarea dorită a lor, în felul de a gîndi și de a simți. Separația reprosată iudeilor s-ar fi păstrat, dimpotrivă, și ar fi fost reprosată cu drept, ca o vină, statului care i-ar fi exclus, — căci el ar fi nesocotit prin aceasta propriul său principiu, instituția obiectivă și puterea ei (să se compare § 268, remarca, la sfîrșit). Teza acestei excluderi, deși pretindea că are în cel mai înalt grad dreptate, s-a dovedit chiar în experiență, cu totul nebunească; dimpotrivă conduita guvernămintelor s-a arătat înțeleaptă și demnă.

sericii, în *doctrină* interiorul este cel care predomină asupra exteriorului, spre deosebire de *acţiunile* cultului şi de alte comportări legate de cult, în care cel puţin latura *juridică* apare îndată pentru sine, ca privind direct statul; (fără îndoială anumite biserici au obţinut exceptarea slujitorilor şi a proprietăţii bisericii, scoaterea lor de sub puterea şi jurisdicţia statului, ba şi-au rezervat chiar jurisdicţia asupra persoanelor laice, în treburile unde intervine biserica, de pildă în chestiunile privind desfacerea căsătoriei, jurămîntul etc.). Latura *administrativă* (poliţienească) în atare acţiuni este, firește, mai puţin precizată, dar lucrul acesta ţine de natura acestei laturi, chiar în alte acţiuni cu totul civile (v. mai sus § 234). În măsura în care comuniunea religioasă între indivizi se ridică pe treapta de comunitate, de corporaţie, ea se află în genere sub supravegherea supremă administrativă a statului. — În ce priveşte *doctrina* însăşi, ea îşi are însă domeniul în conştiinţă, aparţine dreptului libertăţii subiective a conştiinţei de sine, — sferei interiorităţii, care ca atare nu constituie domeniul statului. Totuşi şi statul are la rîndul lui o doctrină, căci orînduielile sale şi ceea ce el recunoaşte în genere ca valabil, în privinţa
233 justiţiei, constituţiei etc., se găseşte esenţial în forma *gîndului*, ca lege; şi întrucît el nu este un mecanism, ci viaţa raţională a libertăţii conştiente de sine, sistemul lumii etice, de aceea *simţămintele civice* şi apoi conştiinţa acestora, fixarea lor în *principii*, constituie un moment esenţial în statul real. La rîndul ei, doctrina bisericii nu este doar ceva interior propriu conştiinţei, ci ca *doctrină*, ea este dimpotrivă *expresie exterioară*, şi totodată, expresie privind un conţinut care stă în cea mai strînsă legătură cu principiile etice şi cu legile statului, sau care chiar se referă în mod nemijlocit la ele. Statul şi biserica se *întîlnesc* aşadar aici direct, fie că sînt de acord, fie că se *ciocnesc* între ele. Deosebirea celor două domenii poate fi împinsă de biserică pînă la opoziţia directă, după care biserica, întrucît cuprinde în sine conţinutul absolut al religiei, consideră *spiritualul* în genere, şi o dată cu el şi sentimentul etic, ca aparţinîndu-i, şi în schimb statul, drept un eşafodaj mecanic destinat scopurilor exterioare, nespirituale; ea se concepe pe sine drept împărăţia lui Dumnezeu, sau cel puţin ca fiind calea şi anticamera spre cer, statul

în schimb, drept împărăția lumii, adică a ceea ce e schimbător și finit : ea se consideră deci pe sine ca scop în sine, în schimb statul, ca pe un pur *mijloc*. De această pretenție e legată mai departe, în ce privește *instrucția*, cerința ca statul nu numai să lase bisericii deplină libertate de procedare, ci ca el să aibă respect necondiționat față de învățătura ei, oricum ar fi ea înfoomită, căci menirea învățăturii nu ar reveni decît bisericii. Dacă însă biserica ajunge la această pretenție, prin extinderea temeiului că elementul spiritual în genere este proprietatea ei, *știința* și cunoașterea în genere fac și ele parte din acest domeniu, constituindu-se pentru sine ca o biserică, ca o totalitate de principii specifice, care se poate pune în locul bisericii însăși, ba chiar 334
cu mai mare îndreptățire ; — se pretinde atunci pentru știință aceeași independență față de stat, care nu ar fi decît un mijloc pus în serviciul științei, considerată drept scop în sine. — Pentru raportul acesta este indiferent, de altfel, dacă indivizii care se consacră serviciului comunității și superiorii acesteia au ajuns pînă la o viață despărțită de stat, astfel încît numai restul membrilor sînt supuși statului, sau dacă ei se găsesc altfel în stat, și destinația lor religioasă nu este decît o latură a condiției lor pe care ei o țin separată de stat. Mai întîi trebuie să observăm că un atare raport e legat de reprezentarea după care statul și-ar avea destinația lui numai în protecția și siguranța vieții, a proprietății și voinței arbitrare a fiecăruia, — în măsura în care aceasta nu lezează viața, proprietatea și voința celorlalți, — și statul este considerat astfel doar ca orînduială impusă de nevoi. Elementul spiritual mai înalt, aceea ce este în și pentru sine adevărat, este pus astfel dincolo de stat, ca religiozitate subiectivă sau ca știință teoretică, — și statului, ca fiind *laicul* în și pentru sine, nu îi rămîne decît să respecte, — adevăratul etic fiind cu totul exclus dintr-însul. Că au existat istoric timpuri și stări de barbarie, în care tot ce era mai înalt spiritual își avea sediul în biserică, iar statul nu era decît o conducere lumească izvorîtă din violență, din arbitrar și din pasiune, timpuri în care acea opoziție abstractă era principiul de căpetenie al realității (§ 358), lucrul acesta aparține istoriei. — Este însă o procedare prea oarbă și prea superficială să consideri poziția aceasta ca fiind cu adevărat conformă Ideii. Dimpotrivă dezvoltarea

acestei Idei a dovedit că spiritul, fiind liber şi raţional, are în sine caracter etic, că Ideea adevărată este raţionalitatea
335 realizată, şi că aceasta există ca stat. A rezultat mai departe din această Idee, tot astfel, că adevărul etic într-însa există pentru conştiinţa cugetătoare, ca conţinut prelucrat în forma universalităţii, ca lege, — că Statul în genere îşi ştie scopurile sale, le cunoaşte şi le înfăptuieşte cu conştiinţă determinată şi după principii. Cum s-a observat mai sus, religia are adevărul drept obiect general al ei, totuşi numai ca un conţinut dat, care în determinaţiile sale fundamentale nu este cunoscut pe calea gîndirii şi a conceptelor ; tot astfel, raportul individului cu acest obiect este o obligaţie întemeiată pe autoritate, iar mărturia propriului spirit şi a propriei inimi, în care este conţinut momentul libertăţii, este aici credinţă şi simţire. Înţelegerea filozofică este cea care recunoaşte că biserica şi statul nu se opun în conţinutul adevărului şi al raţionalităţii, ci se deosebesc numai în ce priveşte forma. De aceea, cînd biserica devine învăţătură (există şi au existat şi biserici care au avut numai cult ; altele în care cultul era lucrul principal, iar învăţătura şi conştiinţa cultivată doar lucru secundar), şi cînd învăţătura ei priveşte principii obiective, gîndurile eticului şi raţionalului, ea trece în această manifestare exterioară a ei nemijlocit în domeniul statului. Faţă de credinţa bisericii şi de autoritatea pe care o exercită asupra eticului, a dreptului, a legilor şi instituţiilor, faţă de certitudinea subiectivă a ei, statul reprezintă dimpotrivă principiul ştiinţei ; în principiul său conţinutul, în mod esenţial, nu rămîne cum se află în forma sentimentului şi a credinţei, ci el aparţine gîndului determinat. Cît timp conţinutul fiinţînd în şi pentru sine apare în forma religiei, ca conţinut particular, ca învă-
336 ţături proprii comunităţii religioase a bisericii, acestea rămîn în afara sferei statului (în protestantism nici nu există o pătură clericală, care să fie depozitarul exclusiv al învăţăturii bisericii, deoarece în el nu există laici) ; întrucît principiile etice şi ordinea statului în genere pătrund în domeniul religiei şi nu numai că pot fi stabilite în legătură cu ea, dar urmează chiar să fie întemeiate pe religie, raportul acesta aduce, pe de o parte, statului garanţia religiei ; pe de altă parte însă rămîne statului dreptul şi forma raţionalităţii con-

ştiente de sine, obiective, dreptul de a le impune şi de a le susţine împotriva pretenţiilor izvorîte din forma subiectivă a adevărului, oricare ar fi certitudinea şi autoritatea cu care s-ar înconjura aceasta. Deoarece principiul formei sale, ca universal, este în mod esenţial gîndul, de aceea libertatea gîndirii şi a ştiinţei s-a şi întîmplat să pornească din partea sa (în timp ce, dimpotrivă, o biserică a ars pe Jordanus Bruno, a pus pe Galilei să facă în genunchi penitenţă pentru expunerea sistemului solar copernican)*. — De partea statului îşi are de aceea locul şi ştiinţa: căci elementul for- 337

---

* Laplace, *Expunerea sistemului lumii*, cartea V, cap. IV. „Publicînd descoperirile sale (la care i-a servit telescopul, fazele luminoase ale lui Venus etc.) Galilei a arătat în acelaşi timp că ele dovedesc fără putinţă de tăgadă mişcările pămîntului. Concepţia acestei mişcări a fost însă declarată drept eretică, la o adunare a cardinalilor, iar Galilei, apărătorul cel mai vestit al ei, chemat în faţa tribunalului Inchiziţiei şi silit să le renege, pentru a scăpa de o închisoare aspră. La omul închinat spiritului pasiunea adevărului este una din pasiunile cele mai puternice. — Galilei, convins prin propriile sale observaţii de mişcarea pămîntului, s-a gîndit multă vreme la o nouă lucrare, în care îşi propusese să dezvolte toate dovezile respective. Dar pentru ca în acelaşi timp să se sustragă urmăririi, a cărei victimă ar fi trebuit să fie, el a ales subterfugiul să o prezintă în formă de dialoguri între trei persoane; se vede bine într-însa că avantajul se află de partea apărătorului sistemului copernican; deoarece însă, Galilei, nu decidea între ei, şi dădea obiecţiilor discipolilor lui Ptolemeu numai atîta greutate cîtă era cu putinţă, îi era îngăduit în mod firesc să se aştepte să nu fie tulburat în liniştea pe care o meritau vîrsta sa înaintată şi lucrările sale. El a fost totuşi, la 70 de ani, din nou chemat în faţa tribunalului Inchiziţiei; a fost închis într-o închisoare unde i s-a pretins o a doua renegare a părerilor sale, sub ameninţarea pedepsei cuvenite ereticilor recăzuţi în eroare. A fost silit să subscrie următoarea formulă de lepădare prin jurămînt: „Eu Galilei, aflîndu-mă în persoană, la şaptezeci de ani, în faţa tribunalului, stînd în genunchi şi cu ochii îndreptaţi spre sfintele evanghelii, pe care le ating cu mîinile mele, reneg cu jurămînt, blestem şi afurisesc, cu inima cinstită şi credinţă adevărată, absurditatea, falsitatea şi erezia învăţăturii despre mişcarea pămîntului etc.". Ce spectacol a fost acesta să vezi un bătrîn venerabil, vestit printr-o lungă viaţă devotată numai cercetării naturii, lepădînd cu jurămînt, împotriva mărturiei propriei sale conştiinţe, în genunchi, adevărul pe care-l dovedise cu putere de convingere. O judecată a Inchiziţiei l-a condamnat la închisoare perpetuă. Un an mai tîrziu el a fost pus în libertate prin intervenţia marelui Duce din Florenţa. — El a murit în 1642. Pieirea lui a îndoliat Europa, pe care o luminaseră lucrările lui, şi a revoltat-o împotriva judecăţii pronunţate de un tribunal odios contra unui om atît de mare".

mei este la ea același ca și pentru stat, — ea are ca scop cunoașterea, și anume aceea a adevărului gîndit obiectiv și a rațonalității. Cunoașterea pe calea gîndirii poate e drept să și degenereze, din știință în simplă opinie și ratiocinare din temeiuri subiective ; — îndreptîndu-se asupra chestiunilor etice și a organizării statului, ea se poate ridica împotriva principiilor acestora, și eventual cu aceleași pretenții pe care le ridică biserica în ceea ce îi este propriu, — cu pretenția de a fi liberă în opinia și convingerea sa, pe care o socotește rațiune și drept al conștiinței de sine subiective. Principiul acestei subiectivități a cunoașterii l-am cercetat mai sus (§ 140, remarca) ; aici rămîne să facem doar observația că, pe de o parte statul poate manifesta o infinită indiferență față de opinie, tocmai în măsura în care ea nu este decît opinie, un conținut subiectiv, neavînd în sine nici
338 o adevărată forță și putere de convingere, oricît de sus s-ar socoti ea în prezumția ei, — așa cum fac pictorii care pe paleta lor se mențin la cele trei culori fundamentale și rămîn indiferenți față de teoria pedantă a celor șapte culori. Pe de altă parte însă, împotriva acestei opinii, a afirmării de principii rele, cînd ia proporțiile unei existențe generale care atacă realitatea și o macină, — mai ales dacă formalismul subiectivității necondiționate caută să ia drept principiu al său punctul de plecare științific și să ridice instituțiile de învățămînt ale statului însuși la pretenția de biserică, întorcîndu-le împotriva statului, — statul trebuie să ia sub protecția sa adevărul obiectiv și principiile vieții etice, — așa cum, în general, împotriva bisericii cînd ea pretinde la o autoritate nelimitată și necondiționată, el trebuie, invers, să facă să prevaleze dreptul formal al conștiinței de sine la evidență, la convingerea proprie, și în genere la gîndire, în tot ceea ce urmează să fie admis ca adevăr obiectiv.

Unitatea statului și a bisericii, concepție mult dezbătută în timpurile noi și înfățișată ca ideal suprem, poate fi și ea amintită aici. Dacă unitatea esențială a acestora este unitatea adevărului principiilor și simțămintelor, tot atît de esențial însă este ca, o dată cu această unitate, să fi ajuns și deosebirea pe care ele o prezintă, în forma conștiinței lor, la existență particulară. În despotismul oriental acea unitate atît de des dorită a bisericii și a sta-

tului (totuşi statul nu există încă, o dată cu ea), nu a luat forma conştientă de sine, singura demnă de spirit, a dreptului, a vieţii etice libere şi a dezvoltării organice. Pentru ca statul, ca realitate etică a spiritului c e s e ş t i e p e s i n e, să ajungă la existenţă, este necesară distingerea lui de forma autorităţii şi a credinţei ; distingerea aceasta însă nu iese la 339
iveală decît cînd biserica ajunge să se separe în ea însăşi ; numai în felul acesta, pe deasupra bisericilor p a r t i c u l a r e, statul şi-a dobîndit u n i v e r s a l i t a t e a gîndului, principiul formei sale, şi o aduce la existenţă ; pentru a recunoaşte aceasta, trebuie să ştim nu numai ce este universalitatea î n s i n e, ci în ce constă e x i s t e n ţ a ei. Este de aceea greşit să se creadă că pentru stat separaţia bisericilor ar fi sau ar fi fost o nenorocire ; dimpotrivă, n u m a i p r i n t r-î n s a s-a putut înfăptui aceea ce constituie destinaţia lui, raţionalitatea conştientă de sine şi viaţa etică. Tot astfel, separaţia aceasta este tot ce s-a putut întîmpla mai fericit bisericii, pentru propria ei libertate, şi gîndului, pentru libertatea şi raţionalitatea lui.

**Adaus.** Statul este real şi realitatea sa constă în faptul că interesul întregului se realizează în scopurile particulare. Realitatea este totdeauna unitate a universalităţii şi a particularităţii, distribuirea universalităţii în particularitate, care apare independentă, deşi ea nu este susţinută şi menţinută decît înăuntrul întregului. În măsura în care nu este dată această unitate, ceva nu este r e a l, chiar dacă i-am putea admite e x i s t e n ţ a. Un stat rău este un stat care există numai, un corp bolnav există şi el, dar el nu are realitate adevărată. O mînă retezată de trup arată încă tot ca o mînă, şi există, totuşi fără să aibă realitate ; adevărata realitate este necesitatea. Ceea ce este real este în sine necesar. Necesitatea constă în aceea că întregul este descompus în distincţiile conceptului şi că acest material divizat păstrează o determinaţie fermă şi persistentă, care nu posedă fixitate rigidă, ci se destramă, şi în destrămare se produce mereu din nou. Statul desăvîrşit implică esenţial conştiinţă, gîndire ; de aceea statul ştie 340
ce voieşte, şi cunoaşte aceasta ca ceva ce este gîndit de el. Întrucît cunoaşterea îşi are sediul în stat, la rîndul ei ştiinţa îşi are şi ea sediul a i c i, şi nu în biserică. Cu toate acestea, în timpurile mai noi s-a spus adesea că statul trebuie să-şi

aibă fundamentul în religie. Statul este spiritul dezvoltat şi el îşi exteriorizează momentele sale la lumina conştiinţei ; prin faptul că aceea ce se găseşte înăuntrul Ideii păşeşte afară, în lumea obiectelor, statul apare ca ceva finit şi el se arată astfel ca un domeniu al lumescului, în timp ce religia se înfăţişază ca un domeniu al infinităţii. Statul pare aşadar ceva subordonat, şi fiindcă finitul nu poate subzista pentru sine, el are prin urmare nevoie, se spune, de fundamentul religiei. Ca finit el nu ar avea nici o îndreptăţire şi abia prin religie el ar ajunge sfînt şi ar aparţine infinitului. Felul acesta de a considera lucrul este însă cu totul unilateral. Statul este fără îndoială esenţial lumesc şi finit, el are scopuri particulare şi puteri particulare, — dar faptul că statul are caracter lumesc, nu este decît unul din aspecte, şi numai pentru percepţia lipsită de spirit statul este doar finit. Căci statul posedă un suflet care îi dă viaţă şi principiul acesta de viaţă este subiectivitatea, care ea este tocmai creatoarea distincţiilor, dar pe de altă parte este şi menţinerea lor în unitate. Şi în domeniul religiei se află distincţii şi finitudini. Dumnezeu, spunem, este unitatea treimii : se găsesc deci în el trei determinări, a căror unitate abia este spiritul. Dacă luăm aşadar natura divină în mod concret, aceasta nu o putem face decît prin distincţii. În împărăţia divină apar deci finitudini, întocmai ca în cea lumească, pe de altă parte părerea că spiritul lumesc, adică statul, ar fi numai finit este o părere unilaterală, întrucît realitatea nu este ceva lipsit de raţiune. Un stat rău este fără îndoială numai de natură lumească şi finită, dar statul raţional este infinit în sine. În
341 al doilea rînd, se spune că statul trebuie să-şi ia îndreptăţirea din religie. Ideea, ca aparţinînd religiei, este spirit în interiorul inimii, dar aceeaşi Idee îşi dă în stat caracter lumesc şi îşi procură în cunoaştere şi în voinţă existenţă faptică şi realitate. Cînd se spune că statul trebuie să se întemeieze pe religie, lucrul acesta poate însemna că statul trebuie să aibă la bază raţiunea şi să izvorască dintr-însa. Dar propoziţia aceasta poate fi şi greşit înţeleasă, ea poate însemna că oamenii al căror spirit este ţinut în frîu de o religie lipsită de libertate, ar fi chiar prin aceasta cei mai înclinaţi spre ascultare. Religia creştină însă este religie a libertăţii. Lucrul acesta firește poate suferi la rîndul lui o răstălmăcire, religia liberă fiind prefăcută într-una neliberă, lovită de prejudecată. Dacă se socoteşte că indivizii trebuie să posede religie, pentru ca astfel spiritul lor

înlănțuit să poată fi cu atît mai lesne asuprit în stat, — acesta este sensul rău al propoziției ; dacă însă se înțelege, că oamenii trebuie să poarte respect statului, ca fiind întregul ale cărui ramuri ei sînt, apoi lucrul acesta se face firește cel mai bine prin înțelegerea filozofică a esenței statului ; dar în lipsa acesteia, simțămîntul religios poate și el duce la acest rezultat. Statul poate deci să aibă nevoie de religie și de credință. În mod esențial însă statul rămîne deosebit de religie, prin aceea că ceea ce el pretinde are forma unei datorii de ordin juridic, și dispoziția sufletească în care aceasta este îndeplinită este indiferentă. Terenul religiei este dimpotrivă interioritatea, — și așa cum statul, dacă el ar da o formă religioasă exigențelor sale, ar pune în primejdie dreptul interiorității, tot astfel biserica, atunci cînd acționează ca un stat și orînduiește pedepse, degenerează într-o religie tiranică. O a treia deosebire, care 342
este legată de aceasta, este aceea că conținutul religiei este și rămîne nedezvoltat, și prin urmare inima, simțirea și reprezentarea sînt terenul pe care el își are locul. Pe terenul acesta totul are forma subiectivității, statul în schimb se realizează și dă determinațiilor sale existență faptică solidă. Dacă așadar religiozitatea ar voi să se impună în stat, așa cum obișnuiește să facă pe propriu ei teren, atunci ea ar ruina organizația statului, căci în stat distincțiile se bucură de o latitudine pentru independența lor : în religie în schimb, totul este mereu raportat la totalitate. Dacă această totalitate ar căuta însă să pună mîna pe toate raporturile statului, ea ar deveni fanatism ; ea ar voi să aibă în orice e particular întregul, și nu ar putea-o face altfel decît prin distrugerea particularului, căci fanatismul nu este decît faptul de a nu lăsa distincțiilor particulare jocul liber al lor. Cînd se spune : „*celor evlavioși nu li se va da nici o lege*“, aceasta nu este nimic mai mult decît expresia fanatismului de care am vorbit. Căci evlavia, acolo unde ea trece în locul statului, nu poate suporta ce este determinat și îl distruge. Lucrurile stau tot astfel cînd evlavia lasă hotărîrea pe seama credinței, a interiorității, și nu este determinată de *temeiuri*. Interioritatea aceasta nu se dezvoltă pînă la temeiuri și nu își dă nici o justificare. Dacă prin urmare evlavia urmează să fie socotită ca realitate a statului, atunci toate legile sînt răsturnate, și sentimentul subiectiv este cel care-și impune legea sa. Sentimentul acesta poate fi însă pură voință arbitrară, și, dacă lucrurile stau astfel, aceasta se poate

vedea numai din acţiuni ; dar devenind acţiuni, porunci, ele iau înfăţişarea unor legi, ceea ce tocmai este contrar sentimentului subiectiv. Dumnezeu, care este obiectul acestui sentiment,
343 ar putea fi luat el ca principiu al determinării, dar Dumnezeu este Ideea universală, şi în acest sentiment el este nedeterminatul, care nu a ajuns să se coacă îndeajuns pentru a putea determina ceea ce se găseşte ca dezvoltat în stat. Tocmai faptul că în stat totul este solid şi sigur constituie zidul de apărare împotriva arbitrarului şi opiniei subiective. Religia ca atare nu trebuie să fie deci ea cea care guvernează.

## § 271

Orînduirea politică este *mai întîi* : organizaţia statului şi procesul vieţii sale organice *întrucît se raportă la sine însuşi* ; într-însa el distinge momentele sale înăuntrul său însuşi şi le dezvoltă dîndu-le *subzistenţă* proprie.

În *al doilea rînd*, fiind o individualitate, el este o unitate *exclusivă*, care se raportează deci la *altele*, întoarce distingerea sa *spre exterior* şi, potrivit acestei determinări, pune distincţiile sale subzistente înăuntrul său, în *idealitatea lor*.

**Adaus.** Aşa cum în organismul viu el însuşi, iritabilitatea este pe una din laturi ceva interior, aparţinînd organismului ca atare, tot astfel şi aici raportarea la exterior este o orientare către interioritate. Statul interior ca atare este puterea civilă, orientarea spre exterior este puterea militară, care însă în stat constituie o latură determinată în statul însuşi. Echilibrul celor două laturi formează o chestiune principală pentru simţămîntul etic al statului. Uneori puterea civilă este cu totul istovită şi se reazemă numai pe puterea militară, ca pe timpul împăraţilor romani şi a pretorienilor ; alteori, ca în timpurile moderne, puterea militară izvorăşte din puterea civilă, toţi cetăţenii fiind datori să presteze serviciu militar.

## I. CONSTITUȚIA INTERNĂ PENTRU SINE

### § 272

Constituția statului este rațională, în măsura în care 344
statul își *distinge* în sine și își determină eficiența sa *potrivit naturii conceptului*, și anume astfel că *fiecare* din aceste *puteri* este ea însăși în sine *totalitatea*, având active în sine și conținînd celelalte momente, care, deoarece ele exprimă distincția conceptului, rămîn cu totul în idealitatea lui și constituie *un singur întreg individual*.

Cu privire la constituție ca și la rațiunea însăși s-a pornit în timpurile din urmă o nesfîrșită flecăreală, în Germania mai searbădă decît oriunde, plecînd de la oameni care aveau convingerea că înțeleg mai bine decît oricine, ba chiar împotriva tuturor celorlalți, și în primul rînd a guvernămintelor, ce înseamnă constituție, — și socoteau că posedă îndreptățirea indiscutabilă la aceasta, în faptul că afirmațiile fără adîncime ale lor și-ar avea fundamentul în religie și în evlavie. Nu este nici o minune că flecăreala aceasta a avut drept urmare că pe oameni cu rațiune, cuvintele de rațiune, luminism, drept etc., ca și acelea de constituție și de libertate au ajuns să-i dezguste, și că începi să te jenezi să mai exprimi păreri asupra constituției politice. Să sperăm cel puțin că acest dezgust va avea efectul de a generaliza convingerea că o *cunoaștere* filozofică a acestor obiecte nu poate izvorî din naționamente, din invocare de scopuri, temeiuri și necesități, și încă mai puțin din sentiment, din dragoste și din entuziasm, ci numai din concept, și că aceia care socotesc divinul ca fiind deasupra înțelegerii, și cunoașterea adevărului drept o întreprindere zadarnică, trebuie să înoeteze să-și mai dea părerea. Vorbele nedigerate pe care 345
ei le scot din sentimentul și din entuziasmul lor, ca și prediciile lor nu pot cel puțin avea pretenția să fie luate în seamă în filozofie.

Dintre concepțiile curente este de amintit, în legătură cu § 269, aceea privitoare la *diviziunea necesară a puterilor statului*, — o determinație de impor-

tanță deosebită care putea fi cu drept considerată, dacă ea ar fi fost luată în sensul ei adevărat, drept garanție a libertății publice, — o concepție de care însă, tocmai cei care presupun că vorbesc din dragoste și din entuziasm, nu știu și nu vor să știe nimic; — căci tocmai într-însa se află *momentul determinației raționale*. Principiul diviziunii puterilor conține în adevăr momentul esențial al *distingerii*, al raționalității *reale*; dar în sensul în care îl ia intelectul abstract, el conține pe de o parte determinația falsă a *independenței absolute* a puterilor, una față de alta, pe de altă parte unilateralitatea de a considera raportul puterilor drept ceva negativ, ca o *limitare* reciprocă a lor. Din acest punct de vedere, tot ce face una față de cealaltă devine un act ostil, izvorît din teamă, ca față de un rău, cu destinația să i se împotrivească, și prin această contrapondere să determine un echilibru general, nu însă o unitate vie. Singură *determinarea proprie* a conceptului, în sine, și nu vre-un alt scop sau trebuință, constituie origina absolută a puterilor distinse, și numai datorită ei organizația statului este raționalul în sine și imaginea rațiunii eterne. — Cum se determină în sine *conceptul* și apoi în mod concret Ideea, punîndu-și
346 astfel momentele lor, în mod abstract al universalității, al particularității și al singularității, se cunoaște din logică, — firește nu din cea obișnuită de altă dată. — În genere, a lua ca punct de plecare negativul și a face din voința răului și din neîncrederea față de ea elementul prim, pentru ca pornind de la această presupoziție să se născocească apoi în chip ingenios baraje, care pentru a fi eficace nu au nevoie decît de baraje opuse, — aceasta caracterizează, ca gîndire, *intelectul negativ*, iar ca fel de a simți, atitudinea plebei (v. mai sus § 244). — O dată cu *independența* puterilor, de pildă a celei *executive* și a celei *legiuitoare*, cum au fost numite, se instituie, nemijlocit, cum s-a și văzut aceasta în linii mari, ruinta statului sau, — întrucît statul se conservă în esență, — lupta prin care una dintre puteri caută să-și subordoneze pe cealaltă, realizînd prin aceasta unitatea, oricum ar fi ea constituită, și salvînd astfel esențialul, subzistența statului.

**Adaus.** În stat nu trebuie să se caute altceva decît ceea ce este o expresie a raţionalităţii. Statul este lumea pe care şi-a clădit-o spiritul : el are de aceea un curs determinat, fiinţînd în şi pentru sine. Cît de des se vorbeşte de înţelepciunea lui Dumnezeu manifestată în natură, — nu trebuie însă să se creadă că lumea fizică a naturii ar fi ceva mai înalt decît lumea spiritului, căci tot atît de sus pe cît stă spiritul deasupra naturii, tot pe atît se află şi statul deasupra vieţii fizice. Trebuie deci să cinstim statul ca pe ceva divin-pămîntesc, şi să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem natura, este infinit mai greu să înţelegem statul. Este deosebit de important că în timpurile mai noi s-au cîştigat concepţii determinate asupra statului în genere, şi că discuţia şi alcătuirea de constituţii a ocupat lumea în măsură atît de întinsă. Cu aceasta 347
însă nu s-a sfîrşit totul ; într-o chestiune raţională e necesar să se adauge intuiţiei şi raţiunea, să se ştie ce este esenţialul, şi că nu totdeauna ceea ce iese în ochi constituie esenţialul. Puterile statului trebuie astfel, fără îndoială, să fie distinse, dar fiecare din ele trebuie să alcătuiască în sine însăşi un întreg şi să conţină în sine celelalte momente. Cînd se vorbeşte de acţiunea deosebită a puterilor, nu trebuie să se cadă în greşeala enormă de a se lua aceasta în sensul că fiece putere ar urma să subziste în chip abstract, pentru sine ; dimpotrivă puterile trebuie distinse numai ca momente ale conceptului. Dacă din contra distincţiile subzistă abstract, pentru sine, atunci este evident că două independenţe nu pot alcătui o unitate, ci trebuie să dea naştere la luptă, — şi în felul acesta, ori întregul este ruinat, ori unitatea se restabileşte prin violenţă. Astfel, în revoluţia franceză, cînd puterea legiuitoare a înghiţit pe cea aşa-numită executivă, cînd cea executivă a înghiţit puterea legiuitoare, — şi este absurd să se vină aici cu postulatul moral al armoniei, căci dacă lăsăm lucrul pe seama sentimentului, atunci desigur ne scutim de orice oboseală, dar, cu toate că sentimentul etic este necesar, nu el are să determine, din sine, puterile statului. Totul revine aşadar la faptul că, întrucît determinările puterilor sînt în sine întregul, ele toate constituie, şi în existenţă, întregul concept. Cînd se vorbeşte obişnuit de trei puteri, cea legiuitoare, cea executivă şi cea judecătorească, prima corespunde universalităţii, a doua particularităţii ; cea judecătorească însă nu este al treilea moment

al conceputului, căci singularitatea ei se găseşte în afara acelor sfere.

## § 273

348 Statul politic se divide aşadar în distincţiile substanţiale următoare :

*a)* puterea de a determina şi de a statornici universalul, puterea legiuitoare.

*b)* cea destinată subsumării sferelor particulare şi cazurilor singulare sub universal, — puterea de guvernămînt ;

*c)* aceea a subiectivităţii, ca decizie ultimă a voinţei, puterea monarhică, — în care puterile distinse sînt reunite laolaltă într-o unitate individuală, care este aşadar vîrful şi originea întregului, — a monarhiei constituţionale.

Dezvoltarea statului ca monarhie constituţională este opera lumii moderne, în care Ideea substanţială şi-a dobîndit forma infinită. Istoria acestei adînciri a spiritului lumii în sine, sau, ceea ce este acelaşi lucru, această dezvoltare liberă, în care Ideea îşi eliberează momentele ei — şi ele nu sînt decît momentele ei — ca totalităţi, şi tocmai prin aceasta le conţine în unitatea ideală a conceptului, unitate în care consistă raţionalitatea reală, — istoria acestei modelări a vieţii etice întru adevăr este tema istoriei universale a lumii.

Vechea împărţine a orînduirilor în monarhie, aristocraţie şi democraţie, are ca fundament al ei unitatea substanţială încă nedivizată, care nu a ajuns încă la distingerea ei interioară (la o organizare dezvoltată în sine) şi prin urmare n-a atins încă adîncimea şi raţionalitatea concretă. Pentru poziţia lumii vechi împărţirea aceasta este prin urmare cea adevărată şi concretă ; căci distincţia, întrucît ea are loc în acea unitate încă substanţială, neajunsă la dezvoltarea absolută în sine, este esenţial exterioară, şi apare mai
349 întîi ca distincţie a numărului celor în care acea unitate substanţială urmează să fie imanentă. Formele acestea, care

aparţin astfel unor întreguri diferite, sînt coborîte în monarhia constituţională la treapta de momente ; monarhul este unul; o dată cu puterea de guvernămînt intervin cîţiva, iar cu puterea legiuitoare, mulţimea în genere. Dar atare distincţii pur cantitative sînt, cum am spus, doar superficiale şi nu redau conceptul lucrului însuşi. Tot astfel, nu a fost potrivit să se vorbească atîta în timpul mai nou despre elementul democratic, aristocratic din monarhie ; căci aceste determinări, tocmai în măsura în care îşi au locul în sînul monarhiei, nu mai ţin de democraţie şi de aristocraţie. — Există concepţii despre constituţii în care se pune doar, sus, abstractul pur al statului, care guvernează şi ordonă, lăsîndu-se nedecis şi indiferent dacă în vîrful acestui stat se află unul singur sau mai mulţi, sau toţi. — „Toate aceste forme", spune de pildă Fichte, în *Dreptul* său *natural*, partea I, p. 196, „sînt conforme dreptului şi pot produce şi conserva în stat un drept universal, cu condiţia să existe un efort", (ceva născocit de el şi destinat să constituie o contrapondere faţă de puterea supremă). — O atare părere (ca şi aceea născocire a unui efort) îşi are originea în superficialitatea conceptului de stat, cum am mai observat. Într-o stare cu totul simplă a societăţii, aceste distincţii au fără îndoială puţină sau nici o însemnătate ; Moise, de pildă, în legiuirea sa nu prevede, pentru cazul în care poporul ar cere un rege, nici o modificare a instituţiilor, ci adaugă numai pentru rege porunca să nu aibă cavalerie, femei, aur şi argint în prea mare număr (cartea V Moise, 17, 16 şi urm.) — Se poate evident spune de altfel, într-un sens, că şi pentru Idee acele 350
trei forme (cuprinzînd şi pe cea monarhică, în înţelesul limitat în care ea este pusă alături de cea aristocratică şi de cea democratică) sînt indiferente, dar în sensul opus că ele sînt toate neconforme Ideii în dezvoltarea ei raţională (§ 272), şi aceasta nu îşi poate dobîndi dreptul şi realitatea sa în nici una dintre ele. De aceea a şi devenit o întrebare cu totul de prisos, care din ele ar fi cea mai perfectă; — de atare forme nu poate fi vorba decît sub raport istoric. — Altfel, şi în această chestiune trebuie să recunoaştem, ca în atîtea altele, viziunea adîncă a lui Montesquieu, în enumerarea ajunsă celebră a principiilor acestor forme de guvernămînt, deşi pentru a recunoaşte

justețea acestor indicații, trebuie să nu le înțelegem greșit. După cum se știe, el indică drept principiu al *democrației*, *virtutea*, căci o atare constituție se reazemă în adevăr pe *simțăminte*, ca formă, numai substanțială, în care raționalitatea voinței ființînd-în-și-pentru-sine există într-însa. Cînd însă Montesquieu adaugă că *Anglia*, în secolul al șaptesprezecelea, ar fi dat frumosul spectacol al neputinței oricîtor străduințe de a edifica o democrație, dacă lipsește conducătorilor virtutea, — și cînd mai departe el adaugă că, atunci cînd în republică dispare virtutea, ambiția pune stăpînire pe cei capabili să o resimtă, iar lăcomia pe toată lumea, astfel că în curînd statul ajunge o pradă generală și forța lui nu mai este decît puterea cîtorva indivizi și licența tuturor, — trebuie să observăm că, într-o stare mai desăvîrșită a societății, o dată cu dezvoltarea și liberarea puterilor
351 *particularității*, virtutea căpeteniilor statului devine neîndestulătoare ; este deci necesară o altă formă a legii raționale decît numai aceea a simțămintelor, pentru ca întregul să aibă puterea de a se menține unit, acordînd în același timp puterilor particularității dezvoltate dreptul pozitiv și cel negativ care le revine. Trebuie de asemenea evitată neînțelegerea că, prin faptul că sentimentul virtuții este forma substanțială în republica democratică, în monarhie sentimentul acesta ar fi socotit de prisos, sau ar lipsi, — ba chiar că virtutea de o parte, și activitatea *stabilită prin lege*, de alta, într-o organizație de stat *diferențiată*, ar fi opuse una alteia și nu ar putea coexista. — Faptul că în *aristocrație* principiul este *moderația* aduce cu sine aici începutul separației între puterea publică și interesul privat, care în același timp se ating atît de imediat încît această orînduire se află în sine mereu pe punctul de a deveni nemijlocit cea mai cruntă stare de tiranie sau de anarhie (ca mărturie istoria romană), și de a se distruge. — Din faptul că Montesquieu vede în *onoare* principiul *monarhiei*, rezultă deja pentru sine că el nu are în vedere monarhia patriarhală sau cea antică, în genere, nici pe aceea ajunsă la orînduire obiectivă, ci *monarhia feudală*, și anume în măsura în care raporturile dreptului ei politic intern s-au consolidat în proprietate juridică privată și în privilegii ale indivizilor și corporațiilor. Întrucît în această orînduire viața de stat se reazemă pe personalitatea privile-

giată, la bunul plac al căreia este lăsată o mare parte din ceea ce trebuie îndeplinit pentru subzistența statului, conținutul obiectiv al acestor prestații nu e constituit din d a t o r i i, ci atîrnă de r e p r e z e n t a r e și de o p i n i e, — în locul datoriei, singură o n o a r e a fiind astfel aceea care menține unitatea statului.

O altă întrebare se prezintă lesne: c i n e t r e b u i e
352 s ă f a c ă c o n s t i t u ț i a? Întrebarea aceasta pare limpede, dar la o cercetare mai precisă se arată îndată fără sens. Căci ea presupune că n-ar exista încă nici o constituție, ci că s-ar găsi doar laolaltă o g r ă m a d ă pur atomică de indivizi. Cum ar putea ajunge o grămadă la constituție, dacă aceasta s-ar face prin ea sau prin alții, prin bunătate, prin gîndire sau prin violență, — luonul acesta nu ne privește, deoarece cu o grămadă conceptul nu are nimic de-a face. — Dacă însă în această întrebare se presupune deja prezența unei constituții, atunci f a c e r e a constituției nu înseamnă decît o transformare, și presupoziția unei constituții implică nemijlocit, ea însăși, că transformarea nu poate avea loc decît pe cale constituțională. — În genere însă este absolut esențial ca constituția, deși apărută în timp, să n u fie privită d r e p t c e v a f ă u r i t: întrucît, dimpotrivă, ea ființează în și pentru sine, în mod absolut, și de aceea trebuie privită ca ceea ce e divin și persistent, și ca fiind deasupra sferei celor ce se făuresc.

**Adaus.** Principiul lumii noi în genere este libertatea subiectivității, cerința ca toate laturile esențiale care se găsesc în totalitatea spirituală să se dezvolte dobîndindu-și dreptul lor. Plecînd de la acest punct de vedere, abia dacă se mai poate pune întrebarea zadarnică, ce formă, monarhia sau democrația, ar fi mai bună. Se poate spune doar că formele tuturor constituțiilor politice sînt unilaterale dacă ele nu pot suporta în sine principiul subiectivității libere și nu știu să corespundă unei rațiuni dezvoltate.

## § 274

Întrucît spiritul nu este real decît ca ceea ce el se știe pe sine, iar statul, ca spirit al unui popor, este în același timp

353 legea care străbate toate raporturile sale, datina socială şi conştiinţa indivizilor săi, de aceea orînduirea politică a unui popor anumit atîrnă în genere de felul şi de maturitatea conştiinţei lui de sine ; în aceasta rezidă libertatea lui subiectivă şi prin urmare realitatea orînduirii.

A voi să dai unui popor *a priori* o constituţie, fie ea chiar mai mult sau mai puţin raţională în ce priveşte conţinutul ei, — fantezia aceasta ar nesocoti tocmai momentul prin care constituţia ar fi mai mult decît o născocire a gîndirii. De aceea fiece popor îşi are constituţia care i se potriveşte şi care i se cuvine.

**Adaus.** Statul trebuie să pătrundă, în constituţia lui, toate raporturile. Napoleon, de exemplu, a voit să dea spaniolilor o constituţie *a priori,* ceea ce însă a mers destul de rău. Căci o constituţie nu este doar ceva făurit : ea este ieşită din munca secolelor, este Ideea şi conştiinţa raţionalului, în măsura în care acesta s-a dezvoltat într-un popor. Prin urmare nici o constituţie nu este făcută doar de subiecţi anumiţi. Ceea ce a dat Napoleon spaniolilor era mai raţional decît ceea ce avuseseră ei mai înainte, şi totuşi ei au respins-o, ca ceva ce le era străin, întrucît ei nu se dezvoltaseră încă pînă la nivelul ei. Poporul trebuie să aibă faţă de constituţia lui sentimentul dreptului său şi al stării sale de fapt, altfel ea poate exista, e drept, în chip exterior, dar nu are nici o semnificaţie şi nici o valoare. Fără îndoială, se poate naşte adesea, în indivizi izolaţi, nevoia şi nostalgia unei constituţii mai bune, — dar este cu totul altceva ca întreaga masă să fie pătrunsă de o atare reprezentare, şi lucrul acesta urmează abia mai tîrziu. Principiul moralităţii, al interiorităţii, proclamat de Socrate, s-a născut cu necesitate în zilele lui. Dar pentru ca el să devină conştiinţă generală, a trebuit timp.

### a) PUTEREA MONARHICĂ

### § 275

354 Puterea monarhică conţine ea însăşi cele trei momente ale totalităţii în sine (§ 272), universalitatea orînduirii

şi a legilor, deliberarea, ca raportare a p a r t i c u l a r u l u i la universal, şi momentul d e c i z i e i ultime, ca d e t e r m i n a r e d i n s i n e, în care se reîntoarce tot restul şi din care îşi ia totul începutul realităţii sale. Determinarea aceasta absolută din sine constituie principiul distinctiv al puterii monarhice ; ca atare, pe ea trebuie să o dezvoltăm mai întîi.

**Adaus.** Începem cu puterea monarhică, ceea ce înseamnă, cu momentul singularităţii, întrucît acesta conţine în sine cele trei momente ale statului, ca o totalitate. În adevăr, e u este, în acelaşi timp, ce e mai singular şi ce mai universal. Şi în natură se află la început un singular, însă realitatea, ne-idealitatea, dispersiunea exterioară nu este ceva fiinţînd la sine, ci singularităţile diferite suzbistă încă unele alături de altele. În spirit în schimb, toată diversitatea se află numai ca ideală şi ca o unitate. Statul este deci ca realitate spirituală exprimarea tuturor momentelor sale, însă singularitatea este în acelaşi timp esenţa sufletească şi principiul de viaţă, suveranitatea care conţine în sine toate distincţiile.

## § 276

1) Determinarea de bază a statului politic este unitatea substanţială, ca i d e a l i t a t e a momentelor sale în care α) puterile şi activităţile lui particulare sînt deopotrivă disolvate ca şi conservate, şi sînt conservate numai astfel încît ele nu îşi au o îndreptăţire independentă, ci doar o îndreptăţire în felul şi în limitele determinate de Ideea întregului, din puterea căruia ele izvorăsc şi ale cărui membre fluide ele sînt, întregul constituind sinele lor simplu.

**Adaus.** Cu această idealitate a momentelor situatia este aceeaşi ca în ce priveşte viaţa în corpul organic : viaţa este 355
prezentă în fiecare punct al corpului : o singură viaţă se află în toate punctele şi ea nu întîmpină nici o rezistenţă : separat de corp, fiece punct este mort. În aceasta constă şi idealitatea tuturor stărilor sociale, ale puterilor şi corporaţiilor luate izo-

lat, oricît ar avea ele tendința să subziste ca atare și să fie pentru sine. Lucrurile se petrec întocmai ca pentru stomac, în domeniul organicului, care și el se pune ca existînd pentru sine, dar care în același timp e suspendat și sacrificat, întorcîndu-se în întreg.

## § 277

β) Funcțiile și activitățile particulare ale statului sînt, ca momente esențiale ale acestuia, p r o p r i i lui și delegate la indivizii care le exercită și le aplică, nu potrivit personalității imediate a acestora, ci numai potrivit calităților generale și obiective ale lor ; legătura lor cu personalitatea particulară ca atare este deci exterioară și accidentală. Funcțiile și puterile statului nu pot fi prin urmare p r o p r i e t a t e p r i v a t ă.

**Adaus.** Activitatea statului este delegată unor indivizi : îndreptățirea de a purta grija afacerilor ei însă nu o au în virtutea felului lor natural de a fi, ci după calitatea obiectivă a lor. Capacitatea, abilitatea, caracterul țin de natura particulară a individului : aceasta trebuie educată și formată în vederea unei activități particulare. De aceea o funcție nu poate fi nici vîndută, nici moștenită. În Franța altă dată posturile în parlament puteau fi vîndute, în armata engleză și astăzi posturile de ofițeri sînt de vînzare pînă la un grad anumit, — lucrul acesta era legat însă și este astăzi încă legat de constituția medievală a unor anumite state, pe cale treptată de dispariție astăzi.

## § 278

Aceste două determinații, că funcțiile și puterile particu-
256 lare ale statului nu sînt, nici pentru sine, nici în voința particulară a indivizilor, independente și fixe, ci își au rădăcina

lor ultimă în unitatea statului, ca fiind sinele lor simplu, constituie suveranitatea statului.

Aceasta este suveranitatea în ce privește interiorul; că ea mai are o altă latură, cea care privește exteriorul, se va vedea mai jos. În monarhia feudală de odinioară, statul era fără îndoială suveran față de exterior, dar, cît privește interiorul, nu numai eventual monarhul, dar nici statul însuși nu era suveran. Pe de o parte (conf. § 273, remarca) funcțiile și puterile statului și ale societății civile se constituiseră în corporații și comune independente, și de aceea întregul era mai mult un agregat decît un organism; pe de altă parte, ele erau proprietate privată a unor indivizi și ceea ce aceștia urmau să facă în vederea întregului, era lăsat la părerea și la bunul lor plac. — Idealismul, care constituie suveranitatea, este aceeași determinație în virtutea căreia, în organismul animal, așa-numitele părți ale acestuia nu sînt părți, ci membre, momente organice, iar izolarea lor și subzistența lor pentru sine constituie boala, — același principiu care în conceptul abstract al voinței (să se vadă paragraful următor, remarca) apărea ca fiind negativitatea ce se raportează la sine, și prin urmare ca universalitate ce se determină la singularitate (§ 7), în care orice particularitate și determinație este particularitate și determinație suspendată, — temeiul absolut ce se determină pe sine însuși. Pentru a înțelege suveranitatea trebuie să posedăm în genere conceptul a ceea ce este substanța și adevărata subiectivitate a conceptului. — Deoarece suveranitatea constituie idealitatea oricărei îndreptățiri particulare, se poate lesne comite eroarea, care și este foarte frecventă, de a o considera drept simplă putere și arbitrar gol, și de a socoti suveranitatea sinonimă cu despotismul. Despotismul însă înseamnă starea de ilegalitate, în care voința 357
particulară ca atare, fie ea aceea a unui monarh, fie aceea a unui popor (oclocrație), devine lege, sau mai degrabă ia locul legii, — în timp ce dimpotrivă suveranitatea reprezintă tocmai în starea legală, constituțională, momentul idealității sferelor și îndeletnicirilor particulare, — anume faptul că o atare sferă nu este ceva neatîrnat, ceva de sine stătător în scopurile și modurile sale de activitate, ceva ce s-ar adînci numai în sine, ci este determinat și dependent, în aceste sco-

puri şi moduri de activitate, de scopul întregului (denumit în general, cu o expresie mai puţin determinată, propăşirea statului). Idealitatea aceasta se manifestă într-un îndoit mod. — În starea de pace, sferele şi îndeletnicirile particulare îşi urmează mai departe cursul satisfacerii intereselor şi scopurilor lor particulare, şi, pe de o parte, numai pe calea necesităţii inconştiente a lucrului egoismul lor se preface în contribuţie la conservarea reciprocă şi la conservarea întregului (§ 183); pe de altă parte însă, intervenţia directă de sus este cea care le îndreaptă necontenit către scopul întregului şi le îngrădeşte potrivit acestuia (vezi puterea de guvernămînt, § 289), după cum printr-însa ele sînt ţinute să aducă contribuţii directe la această conservare; — în starea de pericol însă, fie acesta intern, fie el extern, suveranitatea este aceea în conceptul simplu al căreia organismul, subzistînd în stare de pace în particularităţile sale, se reuneşte, şi căreia îi este încredinţată salvarea statului, cu sacrificarea particularului îndreptăţit altă dată; aici ajunge deci acel idealism la realitatea sa veritabilă (vezi mai jos § 321).

## § 279

2) Suveranitatea, care nu este întîi decît gîndul universal al acestei idealităţi, există numai ca subiectivitate
358 sigură de sine însăşi, şi ca determinare de sine abstractă, — lipsită în această măsură de temei, — a voinţei, în care stă factorul suprem al deciziei. Aceasta constituie individualitatea statului ca atare, care el însuşi nu este unu decît printr-însa. Subiectivitatea însă îşi are adevărul ei numai ca subiect, personalitatea numai ca persoană, şi în constituţia ajunsă la naţionalitate reală, fiecare din cele trei momente ale conceptului îşi are configurarea lui separată, reală pentru sine. Momentul acesta al deciziei absolute în întreg nu este aşadar individualitatea în genere, ci un individ, monarhul

Dezvoltarea imanentă a unei ştiinţe, d e d u c e r e a î n t r e g u l u i e i c o n ţ i n u t din c o n c e p t u l simplu (cel puţin altfel o ştiinţă nu merită numele de ştiinţă filozofică) prezintă specificul că unul şi acelaşi concept — aici voinţa — care la început, întrucît el este începutul, este abstract, se menţine, dar el îşi condensează determinările, şi anume tot numai prin sine însuşi, dobîndind astfel un conţinut concret. În felul acesta, momentul de bază al personalităţii, abstractă la început, în dreptul nemijlocit, s-a dezvoltat parcurgînd diferitele forme de subiectivitate ale sale, şi aici, în dreptul absolut, în stat, în obiectivitatea deplin concretă a voinţei, el constituie p e r s o n a l i t a t e a s t a t u l u i, c e r t i t u d i n e a l u i d e s i n e î n s u ş i, — momentul acesta ultim care suspendă în unitatea sinelui toate particularităţile, şi punînd un termen cumpănirii temeiurilor pentru şi contra, între care se poate uşor şovăi, conclude cu: e u v r e a u şi face începutul oricărei acţiuni şi realităţi. — Mai departe însă, personalitatea şi subiectivitatea în genere, ca raportare infinită la sine însăşi, nu are a d e v ă r, anume adevărul său imediat şi plin, decît ca persoană, ca subiect fiinţînd pentru 359
sine, iar ceea ce fiinţează pentru sine este, la rîndul lui, ceva neapărat u n u. Personalitatea statului nu este reală decît întrucît e o p e r s o a n ă, m o n a r h u l. — Personalitatea exprimă conceputul ca atare, persoana conţine în acelaşi timp realitatea acestuia, şi numai cu determinaţia aceasta conceptul este I d e e, adevăr. — O aşa-numită persoană m o r a l ă, societate, comună, familie, oricît este ea de concretă în sine, are în ea personalitatea numai ca moment, în mod abstract: ea nu a ajuns într-însa la adevărul existenţei sale; statul însă este tocmai această totalitate, în care momentele conceptului ajung la realitate potrivit adevărului lor propriu. — Toate aceste determinări au fost deja discutate, pentru sine şi în configurările lor particulare, în tot cursul acestui tratat; le-am repetat însă aici pentru motivul că, deşi în formele particulare pe care le iau ele sînt admise e drept cu uşurinţă, totuşi ele nu sînt recunoscute şi sesizate tocmai acolo unde ele apar în situaţia lor adevărată, — nu izolat, ci potrivit adevărului lor, ca m o m e n t e ale Ideii. — Conceptul monarhului este de aceea conceptul cel mai dificil pentru ratiocinare, adică pentru considerarea pe calea reflecţiei intelectului, căci ratiocinarea se opreşte la determinările

izolate, şi de aceea nu cunoaşte decît temeiuri, puncte de vedere finite, şi *deducerea* din temeiuri. Ea înfăţişează deci demnitatea monarhului ca ceva *derivat*, nu numai în forma, ci şi în determinarea sa; dar dimpotrivă, conceptul monarhului nu este ceva derivat, ci reprezintă *ceea ce îşi are începutul în mod absolut în sine*. De aceea, mai bine decît oricare alta se potriveşte aici reprezentarea după care dreptul monarhului trebuie considerat ca întemeiat pe autoritate divină, căci într-însa este conţinut caracterul necondiţionat al acestuia. Se ştie însă cîte neînţelegeri s-au legat de această reprezentare, şi sarcina consi-
280 derafiei filozofice este tocmai aceea de a concepe divinul acesta.

De *suveranitate populară* se poate vorbi în sensul că un popor este în genere independent *către exterior* şi constituie un stat propriu, de pildă poporul Marei Britanii; poporul Angliei însă, sau al Scoţiei, Irlandei, ori al Veneţiei, Genovei, Ceylonului etc. nu mai sînt popoare suverane de cînd ele au încetat să aibă pentru sine principi proprii, sau guvernăminte supreme. — Se poate spune tot astfel despre *suveranitatea interioară* că ea rezidă *în popor*, dacă se vorbeşte numai despre întreg în genere, aşa cum am arătat mai sus (§277, 278), că *statul* posedă suveranitate. Dar suveranitatea poporului *în opoziţie faţă de suveranitatea existentă în monarh* este sensul obişnuit în care a început să se vorbească în timpurile mai noi de suveranitate populară; — luată în această opoziţie, suveranitatea populară este unul din gîndurile cele mai confuze, întemeiate pe reprezentarea goală a *poporului*. Poporul luat *fără* monarhul său şi fără *articulaţiile* întregului, legate în chip necesar şi nemijlocit între ele tocmai prin acesta, se reduce la masa informă, care nu mai este un stat şi nu mai posedă *nici una* din determinările prezente numai în întregul organizat avînd *în sine o formă* proprie, — suveranitate, guvernămînt, curţi de justiţie, autorităţi, stări sociale etc. Prin faptul că atare momente ce se raportează la o organizaţie, la viaţa de stat, apar la un popor, el încetează să mai fie acel abstractum nedeterminat, care e numit, în simpla reprezentare generală, *popor*. Dacă prin suveranitatea poporului se înţelege forma *republicii*, mai precis forma democraţiei (căci prin repu-

blică se înțeleg numeroase alte amestecuri empirice, care în 361
orice caz nu țin de o considerație filozofică), s-a spus pe de
o parte mai sus (la § 273, remarca) ceea ce era necesar, —
pe de altă parte, de o atare concepție nu mai poate fi vorba
față de dezvoltarea pe care a luat-o Ideea. — La un popor,
dacă el nu este reprezentat nici ca un *neam* patriarhal,
nici ca aflîndu-se în starea nedezvoltată în care sînt posi-
bile formele democrației și aristocrației (vezi remarca la
același paragraf), nici într-o condiție arbitrară și neorganică,
ci este gîndit ca o totalitate cu adevărat organică, dezvoltată
în sine, — suveranitatea se află ca personalitate a întregului,
și aceasta, în realitatea conformă conceptului ei, ca fiind
*persoana monarhului*.

Pe treapta menționată mai înainte, pe care s-a făcut
împărțirea orînduirilor în democrație, aristocrație și monar-
hie, pe poziția unității substanțiale rămasă încă în sine, care
nu a ajuns încă la distincția și adîncirea ei infinită în sine,
momentul *deciziei ultime a voinței*, *determi-
narea ei prin sine însăși* nu apare pentru sine,
ca moment organic *imanent* al statului, avînd *reali-
tate proprie*. Totdeauna, este adevărat, chiar în acele
formații nedesăvîrșite ale statului, un vîrf individual tre-
buie sau să existe pentru sine, ca în monarhiile respective,
sau, ca în aristocrații, dar mai cu seamă în democrații, el
să se ridice dintre oamenii de stat, dintre generali, după
cum se întîmplă și după cum o cer *împrejurările par-
ticulare*; căci orice acțiune și realitate își are începutul
ei și împlinirea, în unitatea de decizie a unui conducător.
Întrucît e însă închisă în unitatea puterilor, rămasă încă solidă,
o atare subiectivitate a deciziunii trebuie să fie pe de o parte
întîmplătoare în originea și apariția sa, pe de altă parte,
să rămînă în genere subordonată; de aceea decizia fără 362
amestec, pură, nu se putea afla în aceste vîrfuri condiționate,
ci dincolo de ele, într-un *fatum* ce determina din afară.
Ca moment al Ideii, ea trebuia să treacă în existență, dar
avîndu-și rădăcinile în afara libertății omenești și a sferei
sale, care constituie domeniul statului. — De aici izvorăște
nevoia de a scoate, în treburile mari și în momentele im-
portante ale statului, *decizia ultimă* de la *oracole*,
de la *demoni* (*Socrates*), de a căuta în măruntaiele
animalelor, în apetitul și zborul păsărilor, o decizie pe care

oamenii, nesesizînd încă adîncul conştiinţei-de-sine şi nefiind ieşiţi din unitatea substanţială compactă, ca să ajungă la această fiinţare pentru sine, nu aveau încă puterea să o vadă înăuntrul fiinţei umane. — În demonul lui Socrate( să se compare mai sus § 138) se vede cum voinţa, care mai înainte se situa numai dincolo de sine, începe să se plaseze în sine însăşi, se recunoaşte pe sine înăuntrul ei, — începutul libertăţii ce se cunoaşte pe sine, şi deci al libertăţii adevărate. Această libertate reală a Ideii, întrucît ea este toomai faptul de a da fiecărui moment al raţionalităţii realitatea lui proprie, prezentă, conştientă-de-sine, este aceea care împărtăşeşte funcţiei unei conştiinţe certitudinea ultimă ce se determină ea însăşi, şi constituie vîrful în conceputul voinţei. Determinarea aceasta de sine ultimă nu poate însă cădea în sfera libertăţii umane decît în măsura în care ea are situaţia de vîrf separat, pentru sine, înălţat deasupra oricărei particularizări şi oricărei condiţii; căci numai astfel ea este reală potrivit conceptului ei.

**Adaus.** Vorbind de organizarea statului, adică aici de monarhia constituţională, nu trebuie să avem în vedere nimic
363 altceva decît necesitatea Ideii în sine: toate celelalte puncte de vedere trebuie să dispară. Statul trebuie considerat ca un mare edificiu arhitectonic, ca o hieroglifă a raţiunii, care se exprimă în planul realităţii. Tot ce se raportează aşadar la utilitate, la exterioritate etc. trebuie exclus din tratarea filozofică. Că statul este voinţa ce se determină ea însăşi pe sine, voinţa deplin suverană, decizia în instanţă ultimă, — lucrul acesta reprezentarea îl înţelege lesne. Mai greu este ca acest eu vreau să fie sesizat, ca persoană. Prin aceasta nu trebuie înţeles că monarhului îi este îngăduit să acţioneze arbitrar; dimpotrivă el este legat de conţinutul concret al deliberărilor, şi cînd constituţia este fermă, el nu are de făcut adesea nimic mai mult decît să-şi subscrie numele. Acest nume însă este important: el este culmea peste care nu se poate trece. S-ar putea spune că o diviziune organică a existat deja în frumoasa democraţie a Atenei, — dar am văzut că Grecii îşi luau ultima hotărîre din fenomene cu totul exterioare, din oracole, din măruntaiele animalelor de jertfă, din zborul pase-

rilor, şi că ei se raportau la natură, ca la o putere care dă de ştire oamenilor şi exprimă ce este bun pentru ei. Conştiinţa-de-sine nu a ajuns încă, în acest timp, la abstracţia subiectivităţii, nu a ajuns încă la conştiinţa că asupra celor ce urmează a fi decise trebuie pronunţat un eu vreu, de către omul însuşi. Acest eu vreau constituie marea deosebire între lumea veche şi lumea modernă, şi el trebuie deci să-şi aibă existenţa sa proprie în marele edificiu al statului. Din păcate însă această decizie este privită doar ca exterioară şi ca ţinînd de bunul plac.

## § 280

3) Acest sine ultim al voinţei statului este, în abstracţia aceasta a sa, simplu, şi de aceea, o singularitate n e m i j l o- 864
c i t ă ; în însuşi conceptul său se găseşte determinaţia n a t u r a l i t ă ţ i i ; monarhul este prin urmare în chip esenţial a c e s t individ, abstras de orice alt conţinut, şi acest individ este destinat la demnitatea de monarh în chip nemijlocit natural, prin n a ş t e r e naturală.

Această trecere de la conceptul purei determinări de sine la nemijlocirea fiinţei, şi prin aceasta la naturalitate, este de natură pur speculativă, de aceea cunoaşterea ei ţine de filozofia logică. Este de altfel, în total, aceeaşi trecere pe care o cunoaştem ca alcătuind natura voinţei în genere şi care e procesul traducerii unui conţinut, din subiectivitate (ca scop reprezentat) în existenţă faptică (§ 8). Dar forma specifică a Ideii şi a trecerii pe care o considerăm aici este p r e f a c e r e a n e m i j l o c i t ă a purei determinări-de-sine a voinţei (a însuşi conceptului simplu), într-un a c e s t a şi o existenţă faptică naturală, fără mijlocirea printr-un conţinut p a r t i c u l a r — (un scop urmărit în acţiune). — În aşa numita d o v a d ă o n t o l o g i c ă a e x i s t e n ţ e i l u i D u m n e z e u se găseşte aceeaşi trecere, aceeaşi prefacere a conceptului absolut în fiinţă, care a constituit adîncimea Ideii înseşi, în epoca modernă, dar care în ultima vreme a fost declarată drept c e e a c e n u p o a t e f i c o n c e p u t, — re-

nunţîndu-se în felul acesta la cunoaşterea a d e v ă r u l u i, întrucît singură unitatea conceptului şi a fiinţei (§ 23) constituie adevărul. În timp ce conştiinţa intelectului nu are în sine această unitate şi se opreşte la s e p a r a ţ i a celor două momente ale adevărului, ea mai admite totuşi, în cazul acesta, o c r e d i n ţ ă în acea unitate. În ce priveşte însă reprezentarea monarhului, întrucît ea este socotită ca aparţinînd conştiinţei obişnuite, intelectul se opreşte, aici, cu atît mai mult la separaţia sa şi la rezultatele pe care isteţimea raţionamentelor sale le trage din aceasta, şi el neagă deci că momentul deciziei ultime în stat ar fi legat în şi pentru sine (adică în conceptul raţiunii) cu naturalitatea nemijlocită ; de unde se deduce mai întîi a c c i d e n t a l i t a t e a acestei legături, şi, întrucît diversitatea absolută a celor două momente este considerată ca răspunzînd raţiunii, se deduce mai departe caracterul irațional al unei atare legături, din care decurg consecinţele celelalte ruinătoare pentru Ideea de stat.

365

**Adaus.** Cînd se obiectează adesea împotriva monarhului că, datorită lui, felul în care merg lucrurile în stat atîrnă de întîmplare, — întrucît monarhul poate fi rău educat, ba chiar nedemn să stea în vîrful statului —, şi că este absurd să se pretindă că o atare situaţie trebuie să existe, ca fiind starea raţională : apoi tocmai presupoziţia că ar fi în joc aici particularitatea caracterului e lipsită de valoare. În adevăr, într-o organizaţie desăvîrşită este vorba numai de vîrful unei decizii formale, şi ca monarh este nevoie doar de un om care să zică „da“ şi care să pună punctul pe I ; căci vîrful trebuie să fie astfel încît particularitatea caracterului său să fie fără importanţă. Ce posedă monarhul în plus, peste prerogativa acestei decizii ultime, este ceva ce ţine de particularitate, care nu trebuie să joace nici un rol. Pot desigur exista situaţii în care singură această particularitate apare, dar atunci statul nu este încă un stat deplin format, sau unul bine construit. Într-o monarhie bine ordonată latura obiectivă revine legii singure, la care monarhul are numai să adauge elementul subiectiv al unui „e u v r e a u“.

366

## § 281

Ambele momente în unitatea lor nedespărțită, sinele ultim al voinței, lipsită de alt temei, și o dată cu ea existența, tot atît de lipsită de temei, ca determinare lăsată naturii, — Ideea aceasta a ceva ce nu este mișcat de arbitrarul voinței constituie maiestatea monarhului. În această unitate stă adevărata unitate a statului, care numai prin nemijlocirea aceasta interioară și exterioară a ei este ferită de posibilitatea de a fi atrasă în sfera particularității, a arbitrarului, a scopurilor și părerilor particulare, în lupta facțiunilor pentru tron, în tot ce contribuie la slăbirea și la ruina puterii statului.

Dreptul nașterii și al moștenirii constituie temeiul legitimității, nu ca temei ținînd doar de un drept pozitiv, ci totodată în virtutea Ideii. — Faptul că prin succesiunea bine stabilită la tron, adică prin succesiunea naturală, se evită lupta facțiunilor la vacanța tronului, este un aspect de mult invocat cu dreptate în favoarea ereditații tronului. Totuși aspectul acesta este numai o consecință, și transformat în temei el coboară maiestatea în sfera raționamentelor și îi dă drept întemeiere, — ei, al cărei caracter este tocmai această nemijlocire lipsită de temei și această ființare în sine ultimă, — nu Ideea statului, imanentă într-însa, ci ceva exterior ei, un gînd deosebit de ea, de pildă binele statului sau al poporului. Desigur, dintr-o atare determinație poate fi dedusă pe calea unor *termini medii* teza moștenirii tronului; ea însă permite folosirea și a altor *termini medii* și prin urmare poate întemeia și alte consecințe, — și este prea cunoscut ce consecințe au fost scoase din acest bine al poporului *(salut du peuple)*. — De 367
aceea numai filozofiei îi este îngăduit să supună gîndirii această maiestate, căci oricare alt mod de cercetare decît cel speculativ, al Ideii infinite avîndu-și temeiul în sine, suspendă în și pentru sine natura maiestății. — Monarhia electivă pare lesne a fi concepția cea mai naturală, — ceea ce înseamnă doar că pentru gîndirea fri-

volă ea este cea mai la îndemînă ; — deoarece treburile şi interesul poporului sînt ceea ce cade în grija monarhului, ar trebui să rămînă la alegerea poporului, pe cine voieşte el să-l delege pentru a purta grijă de binele său; şi numai din această delegaţie ar izvorî dreptul lui de a guverna. Părerea aceasta, ca şi reprezentarea monarhului drept cel mai înalt funcţionar al statului, ideea unui raport contractual între monarh şi popor etc. pornesc de la voinţă concepută ca bunul plac, opinia şi arbitrarul *celor mulţi*, — o determinaţie care, aşa cum am arătat de mult, trece drept cea dintîi în societatea burgheză, sau mai degrabă care doar vrea să se impună, dar care nu este nici principiul familiei, nici cu atît mai puţin al statului şi care este în genere opusă Ideii eticului. — Că monarhia electivă este mai degrabă cea mai rea dintre instituţii rezultă, chiar pentru simplul raţionament, din *urmările* ei, — care pentru raţionament apar de altfel ca ceva numai *posibil* şi *probabil*, dar care în fapt ţin esenţial de această instituţie. În adevăr, într-o monarhie electivă, prin însăşi natura raportului după care într-însa voinţa *particulară* este transformată în principiu ultim de decizie, constituţia devine o *capitulare-electivă*, adică o cedare a puterii de stat la discreţia particularilor, — de unde decurge transformarea puterilor particulare ale statului în proprietate privată, slăbirea
368 şi pierderea suveranităţii statului, şi cu aceasta descompunerea lui internă şi ruina lui exterioară.

**Adaus.** Dacă voim să înţelegem Ideea monarhului nu ne putem mulţumi să spunem că Dumnezeu e cel care a instituit regii, căci Dumnezeu a făcut totul, chiar ce e mai rău. Nici plecînd de la punctul de vedere al utilităţii nu ajungem departe, şi se pot găsi întotdeauna dezavantaje. Tot atît de puţin ne este de ajutor să considerăm monarhul ca aparţinînd dreptului pozitiv. Ca eu să am proprietate, aceasta este necesar, dar posesia aceasta particulară este accidentală, şi tot astfel apare şi dreptul după care unul trebuie să stea în vîrf, cînd acest drept este considerat ca abstract şi pozitiv. Dar acest drept este prezent în şi pentru sine, ca nevoie resimţită şi ca trebuinţă a lucrului însuşi. Monarhii nu se disting prin puteri fizice deosebite, sau prin spirit, şi totuşi milioane se lasă stăpîniţi de ei. Cînd însă se spune că oamenii se lasă

guvernați împotriva intereselor, scopurilor, intențiilor lor, lucrul acesta este absurd, căci atît de proști oamenii nu sînt: nevoia lor, puterea interioară a Ideii este aceea care îi constrînge la aceasta, pe ei înșiși împotriva conștiinței aparente a lor, și ea îi menține în acest raport. Dacă așadar monarhul apare ca vîrf și ca parte a orînduirii politice, trebuie să spunem că un popor cucerit nu este identic cu monarhul, în orînduirea de stat. Cînd se produce o răzvrătire într-o provincie cucerită prin război, aceasta este altceva decît o revoltă în sînul unui stat bine organizat. Cei cuceriți nu sînt răzvrătiți împotriva monarhului lor, ei nu comit o crimă contra statului, căci ei nu se află cu stăpînitorul în relația corespunzătoare Ideii, nu aparțin necesității interne a orînduirii: există aici doar un contract, nu o legătură de stat. *Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître,* a replicat Napoleon deputaților 369
la Erfurt.

## § 282

Din suveranitatea monarhului decurge dreptul de grațiere a criminalilor, căci numai suveranității îi revine dreptul să realizeze puterea spiritului de-a face ca ceea ce s-a întîmplat să devină neîntîmplat, și de a nimici, prin iertare și uitare, crima.

Dreptul de grațiere este unul din omagiile cele mai înalte aduse maiestății spiritului. — Dreptul acesta face parte din aplicațiile sau repercuțiile pe care determinările sferei mai înalte le exercită asupra unei sfere anterioare. — Astfel de aplicații aparțin însă științei particulare, care trebuie să-și trateze obiectul în cuprinsul lui empiric; — (să se compare § 270, remarca). — O atare aplicație o constituie și faptul că lezarea statului în genere, sau a suveranității, a maiestății și a personalității monarhului e subsumată conceptului de crimă, pe care l-am întîlnit mai sus (§ 95—102), și anume ca crimă supremă; tot astfel modalitatea particulară a procedurii etc.

**Adaus.** Grațierea este suspendarea pedepsei, care însă nu suspendă dreptul. Dimpotrivă, acesta rămîne, și grațiatul este după grațiere ca și mai înainte un criminal ; grațierea nu proclamă că el nu a comis nici o crimă. Suspendarea aceasta a pedepsei poate decurge prin mijlocirea religiei, căci ceea ce s-a întîmplat poate fi transformat de spirit, înăuntrul spiritului, în ceva neîntîmplat. Cînd însă lucrul acesta se înfăptuiește în lume, el își are locul numai înăuntrul maiestății și nu poate reveni decît deciziei fără temei.

## § 283

376 A l d o i l e a moment conținut în puterea monarhică este momentul p a r t i c u l a r i t ă ț i i, adică al conținutului determinat și al subsumării lui sub universal. În măsura în care el dobîndește o existență particulară, e vorba de funcții și de indivizi cu rol de sfetnici supremi, avînd destinația să aducă înaintea monarhului conținutul treburilor ce se ivesc în stat. sau al determinărilor legale devenite necesare datorită unei nevoi prezente, — cu laturile lor o b i e c t i v e, cu temeiurile deciziunii, cu legile care se referă la ele etc., împrejurările etc. — pentru ca monarhul să decidă. Alegerea i n d i v i z i l o r pentru această funcție, ca și înlăturarea lor, rămîne, întrucît ei au de-a face nemijlocit cu persoana monarhului, la liberul arbitru nelimitat al acestuia.

## § 284

Întrucît singură l a t u r a o b i e c t i v ă a deciziei, — cunoștința conținutului și a împrejurărilor, temeiurile legale și celelalte ale deciziei —, poate comporta r ă s p u n d e r e, adică este susceptibilă de dovada obiectivității, și de aceea poate reveni unui consiliu distinct de voința personală a monarhului ca atare, de aceea funcțiile sau indivizii cu rol de sfetnici sînt

singure supuse răspunderii, în timp ce maiestatea proprie a monarhului, ca subiectivitate ultimă chemată să decidă, se află deasupra oricărei responsabilităţi pentru acţiunile de guvernămînt.

## § 285

Al treilea moment al puterii monarhice priveşte universalul în şi pentru sine, care sub aspect subiectiv constă în conştiinţa *(Gewissen)* monarhului, sub aspect obiectiv, în întregul constituţiei şi în legi; puterea monarhică presupune aşadar momentele celelalte, aşa cum fiecare din acestea o presupun.

## § 286

Garanţia obiectivă a puterii monarhice, a succesiunii legale conform principiului ereditătii tronului etc., stă 371
în faptul că aşa cum această sferă îşi are realitatea ei distinctă, deosebită de celelalte momente determinate de raţiune, tot astfel şi celelalte momente îşi au pentru sine drepturile şi datoriile proprii destinaţiei lor; fiecare membru, menţinîndu-se pentru sine, menţine înăuntrul organismului raţional, prin aceasta, pe celelalte, în specificitatea lor.

Desăvîrşirea orînduirii monarhice într-o monarhie ereditară, după principiul succesiunii la tron în ordine de primogenitură, — astfel încît prin aceasta ea este întoarsă înapoi la principiul patriarhal din care îşi trage istoric origina, dar în determinarea mai înaltă de vîrf absolut al unui stat dezvoltat organic, — este un rezultat mai tîrziu al istoriei, de cea mai mare importanţă pentru libertatea publică şi pentru orînduirea raţională, deşi, cum am observat mai înainte, cu toate că este respectat, el este adesea foarte puţin înţeles.

Simplele monarhii feudale de odinioară, ca şi monarhiile despotice, prezintă de aceea în istorie o succesiune de revolte, de lovituri de stat ale principilor, de războaie interne, de prăbuşiri de principi şi de dinastii, cu urmarea inevitabilă a unei pustiiri şi unei ruine generale, interne şi externe, — deoarece, în starea aceasta, diviziunea funcţiilor statului, ale cărui părţi sînt atribuite vasalilor şi paşalelor, este doar mecanică, nu constituie o diviziune după destinaţie şi după formă, ci o deosebire de putere mai mare sau mai mică. În felul acesta fiecare parte, menţinîndu-se, se menţine şi se produce *numai* pe sine, şi nu produce în acelaşi timp şi pe celelalte, şi ea are toate momentele complet în sine, fiind independentă de rest. În raportul organic, în
372 care se raportează membre, nu părţi, unele la altele, fiecare, îndeplinindu-şi funcţia în *propria* sa sferă, le întreţine pe celelalte ; fiecare, pentru *propria* lui conservare are drept scop şi produs substanţial totodată conservarea membrelor *celorlalte*. Garanţiile care sînt reclamate, fie pentru stabilitatea succesiunii la tron, şi a puterii monarhice în genere, fie pentru asigurarea justiţiei, a libertăţii publice etc., sînt realizate prin *instituţii*. Drept garanţii *subiective* pot fi considerate iubirea poporului, caracterul conducătorilor, jurămîntul, forţa etc., dar de îndată ce se vorbeşte de *constituţie*, este vorba numai de garanţie obiectivă, de instituţii, adică de momentele care se împletesc organic şi se condiţionează. Astfel, libertatea publică în genere şi ereditatea tronului îşi sînt garanţii reciproce, şi ele stau în legătură absolută, căci libertatea publică este orînduirea raţională, iar ereditatea puterii monarhice, cum am arătat, este un moment care se află în conceptul ei.

### d) PUTEREA DE GUVERNĂMÎNT

### § 287

De decizie este deosebită înfăptuirea şi aplicarea deciziilor monarhului, în genere ducerea la capăt şi menţinerea în fiinţă a lucrurilor decise, a legilor existente, a orînduielilor, a

așezămintelor de interes obștesc etc. Funcția aceasta a *subsumării* în genere o cuprinde în sine *puterea de guvernămînt*, în care sînt cuprinse totodată puterile *judecătorești* și cele *administrative*, care se raportează mai nemijlocit la particularul societății civile, realizînd în scopurile acestuia interesul general.

## § 288

Interesele obștești cu caracter *particular*, care cad în sfera societății civile și se află în afara universalului fiind-în-și-pentru sine al statului (§ 256), își au administrarea 373
lor în corporațiile (§ 251) comunelor și ale diferitelor meserii și stări, și în autoritățile acestora, în conducători, administratori etc. Întrucît pe de o parte treburile pe care ele le au în grijă sînt *proprietatea privată* și *interesul* acestor sfere *particulare*, — și pe această latură, autoritatea lor se sprijină pe încrederea tovarășilor de stare și a concetățenilor —, dar pe de altă parte aceste cercuri trebuie să fie subordonate intereselor superioare ale statului : rezultă pentru ocuparea acestor posturi, în general, necesitatea unui amestec de alegere prin votul comun al celor interesați și de confirmare și desemnare mai înaltă de către stat.

## § 289

*Menținerea interesului general al statului* și a *legalității*, în aceste drepturi particulare, și raportarea lor la interesul general, cere supraveghere prin delegați ai puterii de guvernămînt, *funcționari executivi ai statului* și autoritățile deliberative superioare, constituite în colegii, care se concentrează la rîndul lor în vîrfurile cele mai înalte, aflate în contact cu monarhul.

Aşa cum societatea civilă este cîmpul de luptă a interesului privat al tuturor împotriva tuturor, tot astfel aici îşi are locul conflictul acestui interes cu treburile obşteşti particulare, şi al acestora, împreună cu interesul privat, împotriva punctelor de vedere şi orînduielilor mai înalte ale statului. Spiritul conporativ care izvorăşte din îndreptăţirea sferelor particulare, se transformă totodată în sine însuşi în spirit al statului, căci în stat el găseşte mijlocul de a-şi promova scopurile sale particulare. În aceasta stă secretul patriotismului cetăţenilor, pe această latură: ei au conştiinţa că statul este substanţa lor, întrucît el le conservă sferele lor particulare, dreptul şi autoritatea acestora, şi se îngrijeşte de propăşirea lor. Aşadar spiritul conporativ este cel care,
374 conţinînd în el *înrădăcinarea particularului în universal*, dă statului adîncimea şi tăria sa, care constau în *simţămintele etice* ale cetăţenilor.

Administrarea treburilor corporaţiei de către conducătorii ei proprii poate fi adesea lipsită de îndemînare, întrucît, dacă ei cunosc şi au prezente interesele şi afacerile corporaţiei, în schimb legătura condiţiilor mai îndepărtate şi punctele de vedere generale le cunosc mai puţin complet; pe deasupra, alte împrejurări contribuie la aceasta, de pildă contactul privat apropiat şi egalitatea sub celelalte raporturi, a conducătorilor cu cei ce urmează să le fie subordonaţi, dependenţa lor mai variată etc. Sfera aceasta proprie poate fi însă privită ca lăsată pe seama momentului *libertăţii formale*, unde cunoştinţa, decizia şi execuţia proprie a fiecăruia, ca şi micile pasiuni şi capricii, să aibă o arenă pe care să-şi dea curs; — şi aceasta cu atît mai mult, cu cît conţinutul chestiunii deteriorate în felul acesta, şi mai puţin bine, mai cu anevoie soluţionate, are mai puţină importanţă pentru interesele generale ale statului, şi cu cît soluţia aceasta anevoioasă sau nebunească, a unor atare afaceri lipsite de importanţă, stă în raport direct cu satisfacţia şi vanitatea scoasă de pe urma lor.

## § 290

În funcţia guvernării apare tot astfel *diviziunea muncii* (§ 198). *Organizarea* autorităţilor are deci

sarcina formală, dar dificilă, ca, pornind de jos, unde viaţa civilă este c o n c r e t ă, aceasta să fie guvernată în mod concret, dar ca această activitate să fie divizată în ramurile sale a b s t r a c t e, administrate de autorităţi speciale, ca centre distincte, a căror acţiune în jos să se concentreze din nou, întocmai ca în puterea supremă de guvernămînt, într-o vedere de 375
ansamblu concretă.

**Adaus.** Punctul principal de care depinde totul, în ce priveşte puterea de guvernămînt, este diviziunea treburilor: această putere are de-a face cu trecerea de la universal la particular şi la singular, şi afacerile ei trebuie divizate după ramurile lor diferite. Greutatea este însă ca ele să se reunească din nou, în sus ca şi în jos. Căci deşi de pildă puterea administrativă şi cea judiciară se despart, totuşi ele se întîlnesc din nou, în oricare afacere. Expedientul care se foloseşte aici constă în numirea unui cancelar al statului, a unui prim-ministru, a unui consiliu de miniştri, pentru a se simplifica conducerea de sus. Dar în felul acesta totul poate porni numai de la puterea ministerială şi afacerile să fie, cum se spune, centralizate. De această centralizare e legată uşurinţa cea mai mare, iuţeala, eficacitatea în tot ce trebuie să se facă în vederea interesului general al statului. Felul acesta de guvernare a fost introdus de revoluţia franceză, a fost desăvîrşit de Napoleon şi există astăzi încă în Franţa. În schimb Franţa este lipsită de corporaţii şi de comune, adică de cercurile în care se întîlnesc interesele particulare cu cele generale. În evul mediu desigur cercurile acestea dobîndiseră o prea mare independenţă, ele erau state în stat şi se administrau în mod sever, ca corporaţii subzistînd pentru sine; dar deşi nu acesta trebuie să fie cazul, se poate totuşi spune că în comune stă adevărata tărie a statelor. Aici guvernămîntul întîlneşte interese îndreptăţite, care trebuie respectate de el, şi, întrucît administraţia nu poate fi decît în avantajul unor atare interese, dar trebuie să le şi supravegheze, individul găseşte ocrotire pentru exerciţiul drepturilor 376
sale, şi astfel interesul său particular se leagă de conservarea întregului. De cîtăva vreme s-a organizat mereu pornind de sus în jos, şi organizarea aceasta a fost principala străduinţă: elementul de jos însă, cea ce în întreg ţine de masă, a fost

lesne lăsat mai mult sau mai puţin în stare neorganică ; şi totuşi este de cea mai înaltă importanţă că acest element să devină organic, căci numai astfel el este o forţă, este o putere activă, — astfel el nu este decît o grămadă, o mulţime de atomi risipiţi. Puterea îndreptăţită se găseşte numai în starea organică a sferelor particulare.

## § 291

Funcţiile de guvernămînt sînt de natură *obiectivă*, pentru sine, în substanţa lor, de o natură deja decisă (§ 287), dar ele urmează să fie îndeplinite şi realizate prin *indivizi*. Între aceste două laturi nu există nici o legătură naturală nemijlocită ; de aceea indivizii nu sînt destinaţi pentru funcţiile publice prin personalitatea lor naturală şi prin naştere. Pentru desemnarea lor la aceasta, momentul obiectiv îl constituie cunoştinţa şi dovada capacităţii lor, — o dovadă care asigură statului ceea ce este de trebuinţă, şi care fiind condiţia unică, dă în acelaşi timp fiecărui cetăţean posibilitatea de a se consacra stării generale.

## § 292

Latura subiectivă, faptul că pentru un post este ales *acest* individ dintre mai mulţi (căci întrucît aici obiectivul nu stă — ca de ex. în artă — în genialitate, există cu necesitate *mai mulţi*, un număr nedeterminat, între care precăderea nu este ceva absolut determinabil), că individul acesta a fost desemnat şi împuternicit să conducă întreprinderea publică, legătura aceasta a individului şi a slujbei, ca fiind două laturi totdeauna pentru sine întîmplătoare una faţă de alta, revine puterii monarhului ca putere chemată să decidă şi suverană în stat.

## § 293

Funcţiile particulare ale statului, pe care monarhia le 377
atribuie diferitelor autorităţi, constituie o parte din latura obiectivă a suveranităţii care rezidă în monarh; distincţia lor precisă este dată şi ea tot astfel prin natura lucrului; şi aşa cum activitatea autorităţilor constituie împlinirea unei datorii, tot astfel funcţia lor este şi un drept sustras contingenţei.

## § 294

Individul care a fost legat prin actul suveran (§ 292) de o funcţie publică, este obligat să-şi îndeplinească datoria, substanţialul raportului său; aceasta este condiţia legăturii sale, în care el, ca o urmare a acestui raport substanţial, îşi găseşte avutul şi satisfacerea asigurată a particularităţii sale (§ 264), precum şi liberarea poziţiei sale exterioare şi a activităţii profesionale, de altă dependenţă şi influenţă subiectivă.

Statul nu se bizuie pe prestaţii voluntare, lăsate la bunul plac (o justiţie de pildă exercitată de cavaleri rătăcitori), tocmai fiindcă ele ţin de bunul plac şi sînt voluntare, autorii rezervîndu-şi după propriile lor păreri subiective, dacă să le îndeplinească, sau să nu le îndeplinească şi să-şi realizeze scopurile subiective. Extremul opus cavalerului rătăcitor ar fi, în ce priveşte serviciul public, acela al slujitorului statului, legat de funcţia sa numai de nevoie, fără o adevărată datorie şi tot astfel fără drept. — Serviciul public pretinde dimpotrivă renunţarea la satisfacerea independentă şi după bunul plac a scopurilor subiective, şi dă tocmai prin aceasta dreptul de a găsi în îndeplinirea datoriilor satisfacerea acestor scopuri. În aceasta stă, sub acest aspect, legătura interesului general şi a celui particular, care constituie conceptul şi tăria internă a statului (§ 260). — Tot

astfel, raportul funcţiei nu este un raport contractual (§ 75), deşi există un dublu consimţămînt şi o prestaţie din ambele părţi. Cel care este angajat într-un serviciu nu este angajat doar pentru o prestare izolată, întîmplătoare de serviciu, ca cel ce e mandatar, ci el îşi angajează principalul interes al existenţei sale spirituale şi particulare în acest raport. De asemenea, ceea ce el are de făcut şi îi este încredinţat nu este un lucru exterior potrivit calităţii sale, şi numai particular; valoarea unui atare lucru este, ca interioară, distinctă de exterioritatea lui, şi nu este încă lezată, atunci cînd ceea ce s-a stipulat nu a fost prestat (§ 77). Ceea ce are însă de realizat slujbaşul statului constituie, aşa după cum e nemijlocit, totodată o valoare în şi pentru sine. De aceea nedreptatea săvîrşită prin neprestarea serviciului sau prin lezare pozitivă (acţiune contrară serviciului, şi ambele au acest caracter) este lezare a conţinutului universal el însuşi (raportat la § 95, o judecată negativ infinită), de aceea delict, sau chiar crimă. — Asigurîndu-se satisfacerea trebuinţelor particulare, se suprimă nevoia exterioară, care poate duce la căutarea mijloacelor de a se satisface, pe seama activităţii serviciului şi a datoriei. În puterea generală a statului, cei însărcinaţi cu treburile sale găsesc o ocrotire împotriva celeilalte laturi subiective, împotriva pasiunilor private ale celor guvernaţi, ale căror interese private etc. sînt lovite prin afirmarea universalului împotriva lor.

378

## § 295

Asigurarea statului şi a celor guvernaţi împotriva abuzului de putere din partea autorităţilor şi a funcţionarilor stă pe de o parte nemijlocit în ierarhia şi responsabilitatea acestora, pe de altă parte, în dreptul comunelor, al conporaţiilor, ca factori prin care se pune stavilă imixtiunii arbitrarului subiectiv în puterea încredinţată funcţionarilor, şi astfel, plecînd de jos, este întregit controlul de sus, care nu ajungea pînă la conduita individuală.

În conduita şi în formaţia funcţionarilor se află punctul 379
unde legile şi deciziile guvernămîntului ajung în atingere cu singularitatea şi dobîndesc valabilitate în domeniul realului. Acesta este deci punctul de care atîrnă mulţumirea şi înoderea cetăţenilor în guvernămînt, — precum şi realizarea, sau slăbirea şi zădărnicirea intenţiilor acestuia, — întrucît sensibilitatea şi cugetul pun tot atîta preţ pe *modalitatea* realizării cît pun pe *conţinutul* lucrului realizat, care deja pentru sine poate constitui o povară. Nemijlocirea şi caracterul personal al acestui contact fac ca controlul de sus să îşi atingă pe această latură mai puţin complet scopul său, care poate întîmpina obstacole chiar din partea interesului comun al funcţionarilor, — întrucît aceştia alcătuiesc o adevărată clasă, opusă atît celor subordonaţi cît şi celor de sus —, obstacole a căror înlăturare, mai ales cînd instituţiile sînt încă nedesăvîrşite, reclamă şi justifică intervenţia mai înaltă a suveranităţii (ca de pildă aceea a lui *Frederic* al II-lea în chestia devenită faimoasă a morarului Arnold).

## § 296

Pentru ca însă lipsa de patimi, onestitatea şi blîndeţea în conduită să devină *normă* obştească, e necesară pe de o parte *formaţia* directă *etică* şi *intelectuală*, care să ţină în cumpănă spirituală ceea ce este mecanic în învăţarea aşa-numitelor ştiinţe consacrate problemelor acestor sfere, în practica necesară a treburilor, în munca efectivă etc.; pe de altă parte, *tăria* statului este un moment principal, datorită căruia ponderea legăturilor familiale şi a altor legături private este slăbită, după cum, tot astfel, răzbunarea, ura şi alte atare pasiuni devin neputincioase şi astfel mai puţin violente; preocuparea de interesele mari, prezente într-un stat mare, face ca aceste laturi subiective să cadă pentru sine la fund, şi se creează

380 deprinderea de a te consacra intereselor generale, punctelor de vedere şi treburilor generale.

## § 297

Membrii ocîrmuirii şi funcţionarii statului constituie partea principală a *stării de mijloc*, în care rezidă inteligenţa cultivată şi conştiinţa juridică a masei unui popor. Ca această stare să nu ia poziţia izolată a unei aristocraţii, şi ca abilitatea şi cultura să nu devină la ea un instrument al arbitrarului şi al dominaţiei, împotriva acestei eventualităţi stau de veghe instituţiile suvenanităţii, acţionînd de sus, şi cele reprezentînd drepturile corporaţiilor, acţionînd de jos.

În felul acesta, altă dată, justiţia, al cărei obiect este ocrotirea interesului propriu al tuturor indivizilor, se transformase într-un instrument de cîştig şi de dominaţie, prin faptul că se învăluia cunoaşterea dreptului în erudiţie şi în veşmîntul unei limbi străine, iar cunoaşterea procedurii juridice, într-un formalism complicat.

**Adaus.** În starea de mijloc, căreia îi aparţin funcţionarii de stat, rezidă conştiinţa statului şi cultura cea mai ridicată. Ea constituie deci stîlpul de susţinere a acestuia, în ce priveşte lealitatea şi inteligenţa. De aceea statul în care nu se găseşte o stare de mijloc nu stă pe o treaptă ridicată. Aşa de ex. Rusia, care posedă o masă de şenbi şi o alta care guvernează. Este un interes capital pentru stat ca să formeze această stare de mijloc, dar aceasta nu poate avea loc decît într-o organizaţie ca aceea pe care am văzut-o, anume prin autorizarea unor cercuri particulare, care sînt relativ independente, şi printr-o lume de funcţionari, al căror arbitrar se frînge în contact cu aceste cercuri. Activitatea conform dreptului general şi deprinderea de a acţiona astfel este o unmare a opoziţiei pe care o constituie cercurile independente pentru sine.

## c) PUTEREA LEGIUITOARE

### § 298

Puterea legiuitoare priveşte legile ca atare, în 381
măsura, în care ele au nevoie să fie determinate mai departe, şi chestiunile interne cu totul generale în conţinutul lor. Puterea aceasta este ea însăşi o parte a orînduirii constituţionale, pe care ea o presupune, şi care se găseşte astfel, în şi pentru sine, în afara determinărilor directe ale acestei puteri, dar care îşi primeşte dezvoltarea mai departe, în procesul desăvîrşirii legilor şi în caracterul progresiv al actelor generale de guvernămînt.

**Adaus.** Orînduirea constituţională trebuie să fie, în şi pentru sine, terenul solid valabil, pe care se reazemă puterea legiuitoare, şi de aceea ea nu urmează abia să fie mai întîi făcută. Aşadar orînduirea este, însă tot atît de esenţial, ea devine, adică ea continuă să se desăvîrşească. Această dezvoltare este o schimbare care nu e aparentă şi care nu are forma unei schimbări. Dacă de ex. în Germania avutul principilor şi al familiilor lor era la început avere privată, dar s-a schimbat ulterior, fără luptă şi fără rezistenţă, în domeniu, adică în avere publică, lucrul acesta a urmat din faptul că principii au simţit nevoia ca bunurile să nu fie împărţite, şi au pretins de la ţară şi de la stările ţării, garantarea lor, implicînd astfel ţara şi stările în modul de subzistenţă al averii, asupra căreia deci ei nu mai dispuneau singuri. În mod asemănător, împăratul era mai înainte judecător şi colinda prin imperiu împărţind dreptatea. Prin dezvoltarea pur aparentă a culturii, a devenit în mod exterior necesar ca împăratul să cedeze din ce în ce mai mult altora acest oficiu judecătoresc, şi aşa s-a făcut trecerea puterii judecătoreşti de la persoana principelui la colegii. Dezvoltarea unei situaţii este deci în aparenţă calmă şi neobservată. După timp îndelungat, orînduirea ajunge pe 382
calea aceasta la cu totul altă situaţie decît cea dinainte.

## § 299

Chestiunile acestea se definesc, în raport cu indivizii, mai precis pe două laturi : α) ce avantaje le revine acestora şi de ce se bucură ei din partea statului, şi β) ce servicii au ei de prestat statului. Sub primul aspect sînt cuprinse legile dreptului privat, în genere, drepturile comunelor şi conporaţiilor şi dispoziţii cu totul generale, iar indirect (§ 298), ansamblul orînduirii. Prestaţiile însă nu pot fi determinate în mod echitabil decît întrucît sînt reduse la b a n i, care reprezintă v a l o a r e a generală a lucrurilor şi a serviciilor, — în acelaşi timp ele fiind în modul acesta determinate astfel încît muncile şi serviciile p a r t i c u l a r e pe care le poate îndeplini individul sînt mijlocite de bună-voia sa.

Ce este obiect al legiferării generale, şi ce trebuie lăsat la hotărîrea autorităţilor administrative şi la reglementarea de către guvernămînt în genere, se poate e adevărat deosebi în general, în felul că, în categoria dintîi intră numai ceea ce este, după conţinut, cu totul general, determinările legale, — în cea din urmă însă, particularul şi modalitatea e x e c u ţ i e i. Deplin determinată însă distincţia aceasta nu este, chiar prin aceea că legea, pentru ca ea să fie lege, nu trebuie să fie o pură poruncă (de pildă „să nu ucizi“, cf. remarca la § 140, p. 185), ci trebuie să fie în sine d e t e r m i n a t ă ; cu cît însă ea este mai determinată, cu atît mai mult conţinutul ei se apropie de posibilitatea de a fi aplicat aşa cum este. În acelaşi timp însă, determinarea împinsă atît de departe ar da legilor o latură empirică, o latură care în aplicaţia ei reală ar trebui supusă la modificări, ceea ce ar prejudicia caracterului lor de legi. În însăşi unitatea organică a puterilor statului este implicat că un spirit unic este
283 cel care statorniceşte universalul, şi cel care îi dă realitatea lui determinată şi îl aplică. — Poate să surprindă la început că, de la mulţimea de aptitudini, de posesiuni, de activităţi, de talente, şi de la posibilităţile vii nesfîrşit de variate care zac în ele şi care sînt totodată legate de sentimente civice, statul nu pretinde nici o prestaţie directă, — că el are în

vedere o singură avuţie, aceea care apare în b a n i. — Prestările referitoare la apărarea statului împotriva duşmanilor, ţin de îndatorirea cuprinsă în secţia următoare. — În fapt însă, banii nu sînt o avuţie p a r t i c u l a r ă alături de celelalte, ci sînt universalul acestora, întrucît ele se produc în exterioritatea existenţei faptice, unde pot fi luate în posesie, ca un l u c r u. Numai la nivelul acesta suprem este cu putinţă determinarea c a n t i t a t i v ă, şi deci echitatea şi egalitatea prestaţiilor. — P l a t o pune în statul său pe cei de sus să repartizeze indivizii stărilor sociale particulare şi să le stabilească prestaţiile lor p a r t i c u l a r e (să se compare § 185, remarca) ; în monarhia feudală, vasalii aveau de prestat deopotrivă servicii nedetenminate, dar şi determinate în p a r t i c u l a r i t a t e a lor, de ex. funcţia de judecător etc. ; prestaţiile în Orient, în Egipt pentru arhitecturile n e m ă s u r a t e etc., sînt, tot astfel, de calitate p a r t i c u l a r ă etc. Din aceste raporturi lipseşte principiul l i b e r t ă ţ i i s u b i e c t i v e, acela ca activitatea substanţială a individului, care în atare prestaţii este în orice caz ceva particular în conţinutul ei, să fie mijlocită prin v o i n ţ a sa p a r t i c u l a r ă, — un drept care nu devine posibil decît dacă prestaţiile se pretind sub forma valorii generale, şi care este temeiul care a dus la această transformare.

**Adaus.** Cele două laturi ale constituţiei se referă la drepturile şi prestaţiile indivizilor. În ce priveşte prestaţiile, ele se 384
reduc astăzi aproape toate la bani. Serviciul militar este astăzi aproape singura prestaţie personală. În timpurile de mai înainte se făcea apel mult mai mult la concretul indivizilor, şi aceştia erau puşi la lucru după abilitatea lor. La noi statul c u m p ă r ă aceea ce este necesar, şi lucrul acesta poate apărea la început ca fiind abstract, mort şi lipsit de suflet ; poate de asemenea să pară că prin aceasta statul s-ar degrada, că el s-ar mulţumi cu prestaţiuni abstracte. Stă însă în principiul statului mai nou, ca tot ce face individul să fie mijlocit de voinţa sa. Prin bani însă echitatea egalităţii poate fi mult mai bine realizată. Altminteri cel talentat ar fi mai impus decît cel lipsit de talent, dacă s-ar lua în considerare capacitatea lor concretă. Se manifestă însă respect faţă de libertatea subiectivă, tocmai prin faptul că se ia de la cineva numai aceea ce-i poate fi luat.

## § 300

În puterea legiuitoare, ca totalitate, acționează mai întîi celelalte două momente: cel *monarhic*, ca fiind acela căruia îi revine decizia supremă, — *puterea de guvernămînt*, ca moment consultativ, întrucît ea posedă cunoștința concretă și vederea de ansamblu asupra întregului, în laturile sale multiple și în principiile reale fixate într-însele, precum și cunoștința nevoilor puterii de stat în particular, — în sfîrșit elementul alcătuit de *stări*.

**Adaus.** Este o părere greșită despre stat să se ceară ca membrii puterii de guvernămînt să fie excluși din corpurile legiuitoare, așa cum a făcut de pildă adunarea constituantă franceză. În Anglia, miniștrii trebuie să fie membri ai parlamentului, și lucrul acesta este just, întrucît cei care participă
385 la guvernare trebuie să stea în legătură, și nu în opoziție, cu puterea legiuitoare. Concepția despre așa-numita independență a puterilor cuprinde în sine greșala fundamentală că puterile declarate independente trebuie totuși să se limiteze unele pe altele. Mai ales însă, prin această independență se suprimă unitatea statului, care trebuie cenută înainte de orice.

## § 301

Elementul *stărilor* are destinația de a face ca interesul general să nu rămînă doar *în sine*, ci să devină totodată *pentru sine*, — deci ca momentul *libertății formale* subiective, conștiința publică, reprezentînd *universalitatea empirică* a opiniilor și gîndurilor *mase*i, să ajungă într-însa la existență.

Expresia: *masă* (οἱ πολλοὶ) desemnează universalitatea empirică mai corect decît cea curentă, de: *toți*. Căci, dacă se va spune că e de la sine înțeles că în acești *toți* nu sînt cuprinși cel puțin copiii, femeile etc., totuși este și

mai mult de la sine înțeles că nu ar trebui întrebuințată expresia cu totul determinată de t o ț i, acolo unde e vorba de ceva cu totul încă nedeterminat. — Au apărut atît de multe reprezentări greșite și moduri false de a vorbi despre popor, constituție și stări, în opinia curentă, încît ar fi o osteneală zadarnică să căutăm să le expunem, să le discutăm și să le corectăm. Părerea pe care o are de obicei conștiința curentă, despre necesitatea sau utilitatea reunirii stărilor, este mai ales aceea că deputații trimeși de popor, sau chiar poporul, trebuie să înțeleagă mai bine decît oricine ce este mai de folos poporului, și că nu ne putem îndoi că acesta pune cea mai mare bunăvoință în urmărirea acestui cel mai mare bine al său. În ce privește primul punct, si- 356
tuația este dimpotrivă că poporul, în măsura în care prin acest cuvînt se desemnează o fracțiune particulară a membrilor unui stat, exprimă partea care nu ș t i e c e v r e a. A ști ce voiești, și încă mai mult, ce voiește voința ființînd-în-și-pentru-sine, rațiunea, este fructul unei adînci cunoștințe și înțelegeri, ceea ce tocmai nu este apanajul poporului. — Contribuția pe care o aduc stările pentru binele general și libertatea publică nu stă, dacă reflectăm puțin, în înțelegerea particulară a acestora, — căci funcționarii cei mai înalți ai statului au în chip necesar o înțelegere mai adîncă și mai cuprinzătoare a naturii orînduielilor și nevoilor statului, precum și abilitatea și deprinderea mai mare a acestor afaceri, și ei p o t face, fără intervenția stărilor, ce este m a i bine, — așa cum, și în adunările stărilor, tot ei sînt cei care trebuie totdeauna să facă ce este mai bun — ; contribuția lor se află, pe de o parte firește într-un adaus de control din partea deputaților, mai ales în ce privește activitatea funcționarilor aflați departe de ochii autorităților supreme și cu deosebire în privința nevoilor și lipsurilor mai urgente și mai speciale, pe care ei le au în fața lor în intuiție concretă ; pe de altă parte însă, în efectul care este de așteptat de la cenzura mai multora, și în special de la o cenzură publică, — acela de a exercita, deja în prealabil, privegherea cea mai bună asupra treburilor și a proiectelor care se propun, și de a le întocmi numai potrivit celor mai curate motive, — o obligație cu efecte tot atît de bune asupra membrilor stărilor înșeși. Cît privește însă b u n ă v o i n ț a deosebită atribuită stărilor în urmărirea celui mai mare bine general, s-a ob-

servat deja mai sus (§ 272, remarca) că ţine de atitudinea gloatei, de poziţia negativului în genere, să atribuie cîrmuirii rea voinţă, sau cel puţin o mai mică bunăvoinţă ; — presu-
387 punere care, dacă e să răspundem în aceeaşi formă, provoacă riposta că, întrucît stările îşi au izvorul în singularitate, în punctul de vedere privat şi în interesele particulare, ele sînt înclinate să-şi exercite influenţa pe socoteala interesului general, — pe cînd celelalte momente ale puterii de stat sînt dimpotrivă situate, deja pentru sine, pe punctul de vedere al statului şi sînt consacrate scopului general. În ce priveşte deci garanţia care s-ar găsi în chip special în reprezentarea stărilor, trebuie să spunem că fiecare din instituţiile statului împarte cu ele faptul de a constitui o garanţie a binelui public şi a libertăţii raţionale, şi că între ele se află instituţii, ca suveranitatea monarhului, ereditatea succesiunii la tron, organizaţia justiţiei etc., în care stă în grad şi mai mare această garanţie. Determinaţia specifică a stărilor, potrivit conceptului, trebuie de aceea căutată în faptul că, în ele, momentul subiectiv al libertăţii generale, înţelegerea şi voinţa proprie sferei pe care în expunerea noastră am numit-o societate civilă, ajunge la existenţă în raport cu statul. Că acest moment este o determinare a Ideii dezvoltată pînă la totalitate, necesitatea aceasta internă, care nu trebuie confundată cu necesităţi şi cu utilităţi exterioare, rezultă ca pretutindeni din punctul de vedere al filozofiei.

**Adaus.** Poziţia guvernului faţă de reprezentanţa stărilor nu trebuie să fie esenţial duşmănoasă, şi credinţa în necesitatea acestui raport de duşmănie este o tristă eroare. Guvernămîntul nu este un partid avînd în faţa lui un alt partid, astfel încît ele să aibă mult de cîştigat şi de cucerit unul de la celălalt, — şi cînd un stat ajunge în această situaţie, ea constituie o nenorocire şi nu poate fi numită sănătate. Impozitele pe care le
388 aprobă stările nu trebuie, la rîndul lor, privite ca un dar făcut statului, ci ele sînt acordate în folosul celor care le încuviinţează. Adevărata importanţă a reprezentării stărilor o constituie faptul că în felul acesta statul pătrunde în conştiinţa subiectivă a poporului, şi că acesta începe să participe la stat.

## § 302

Considerată ca organ mijlocitor, reprezentanța stărilor se găsește între guvernămînt în genere, de o parte, și poporul descompus în sferele și indivizii particulari, de cealaltă parte. Destinația lor pretinde de la stări, în aceeași măsură, sensul statului și devotamentul față de el și de guvernămînt, ca și acela față de interesele cercurilor particulare și ale indivizilor. Poziția aceasta are totodată semnificația unei mijlociri cu puterea de guvernămînt organizată, pentru ca nici puterea monarhului să nu apară izolată, ca extrem, și astfel ca pură forță de constrîngere și voință arbitrară a domnitorului, nici interesele particulare ale comunelor, corporațiilor și indivizilor să nu se izoleze, sau — și mai grav — ca indivizii să ajungă să reprezinte o simplă mulțime și o grămadă, așadar o opinie și o voință neorganică, și o pură forță de masă îndreptată împotriva statului organic.

Este o descoperire din cele mai importante ale logicii, că un moment anumit, care aflîndu-se în opoziție are situația unui extrem, încetează să mai fie extrem și este moment organic, prin aceea că el este totodată termen mediu. Cît privește obiectul pe care îl cercetăm aici, este cu atît mai important să scoatem în evidență această latură, cu cît una din prejudecățile cele mai frecvente, dar foarte periculoase, este aceea de a înfățișa reprezentarea stărilor mai ales sub aspectul opoziției față de guvernămînt, ca și cum aceasta ar fi poziția lor esențială. Ca organic, adică încorporat în totalitate, elementul stărilor se dovedește numai prin funcția mijlocirii. Prin aceasta, opoziția însăși este coborîtă la treapta de aparență. Dacă, în măsura în care ea se manifestă, opoziția nu ar privi doar suprafața, ci ar deveni în mod real o opoziție substanțială, atunci statul s-ar afla pornit spre declin. — Semnul că ciocnirea lor nu este de felul acesta îl găsim, potrivit naturii lucrului, în faptul că obiectele neînțelegerii nu privesc elementele esențiale ale organismului statului, ci lucruri mai speciale și mai indife- 389

rente, — iar pasiunea, care totuşi nu rămîne străină de acest conţinut, devine partinitate urmărind un interes pur subiectiv, de pildă posturile mai înalte ale statului.

**Adaus.** Constituţia este în mod esenţial un sistem de mijlocire. În state despotice, în care nu există decît principi şi popor, acţiunea celui din urmă, cînd el trece la acţiune, se exercită doar ca masă distrugătoare, împotriva organizaţiei. Cînd însă ea intervine în mod organic, mulţimea îşi realizează interesele ei în mod legal şi ordonat. Dimpotrivă dacă acest mijloc nu există, atunci manifestarea masei este totdeauna sălbatică. În state despotice, despotul cruţă de aceea poporul şi furia sa loveşte totdeauna numai pe cei dimprejur. Tot astfel, într-însele poporul plăteşte doar puţine impozite, în schimb într-un stat constituţional acestea se ridică, prin propria conştiinţă a poporului. În nici o altă ţară nu se plătesc mai multe impozite decît tocmai în Anglia.

## § 303

Starea g e n e r a l ă, mai precis cea care se consacră s e r v i c i u l u i g u v e r n ă r i i, are nemijlocit destinaţia să ia ca scop al activităţii sale esenţiale universalul ; în elementul reprezentat de s t ă r i în puterea legiuitoare, c o n d i ţ i a p r i v a t ă
390 ajunge la i m p o r t a n ţ ă şi influenţă p o l i t i c ă. Aceasta însă nu poate apărea nici ca pură masă nediferenţiată, nici ca o mulţime descompusă în atomii ei, ci ca c e e a c e e a e s t e d e j a, anume ca diferenţiată în s t a r e a întemeiată pe raportul substanţial şi s t a r e a care are la bază trebuinţele particulare şi munca prin care ele sînt mijlocite (§ 201 şi urm.). Numai astfel se leagă cu adevărat, în această privinţă, p a r t i c u l a r u l real din stat cu universalul.

Aceasta contrazice o altă concepţie curentă, după care, cînd starea privată ajunge să participe la treburile publice, înăuntrul puterii legiuitoare, ea trebuie să apară aici sub forma indivizilor singulari, fie că aceştia îşi aleg reprezen-

taţi pentru această funcţie, fie că urmează să îşi exercite ei înşişi rolul, fiecare în parte. Acest punct de vedere atomist, abstract, dispare însă deja în familie, ca şi în societatea civilă, unde individul singular nu apare decît ca membru al unui universal. Cît priveşte statul, el este în mod esenţial o organizaţie de membri care sînt pentru sine cercuri, şi în el nici un moment nu trebuie să se manifeste ca o grămadă neorganică. Mulţimea indivizilor singulari, ceea ce se înţelege obişnuit prin popor, alcătuieşte fără îndoială un ansamblu, dar numai ca grămadă, — o masă informă a cărei mişcare şi acţiune nu poate fi, chiar prin aceasta, decît de natura elementelor, lipsită de raţiune, sălbatică şi îngrozitoare. De cîte ori auzim vorbindu-se, referitor la constituţie, de popor, de această totalitate neorganică, putem şti dinainte că nu ne putem aştepta decît la generalităţi şi la declamaţii deplasate. — Concepţia după care comunităţile, existente deja în acele cercuri, sînt descompuse cînd ele păşesc în domeniul politic — adică atunci cînd trec pe poziţia celei mai înalte universalităţi concrete — din nou într-o grămadă de indivizi singulari, ţine separate una de alta viaţa civilă şi cea politică, şi lasă în văzduh, ca să spunem aşa, viaţa politică, — întrucît aceasta n-ar avea drept bază decît singularitatea abstractă a arbitrarului 391
şi a opiniei, aşadar accidentalul, şi nu un fundament în şi pentru sine solid şi legitim. — Deşi în reprezentările unor aşa-numite teorii, stările *(Stände)* aparţinînd societăţii civile şi stările *(Stände)* în înţelesul lor politic se află departe unele de altele, totuşi limba a mai păstrat această reunire a lor, care în orice caz exista mai înainte.

## § 304

Deosebirea stărilor, deja existentă în sferele anterioare, e conţinută şi de elementul politic al stărilor în determinaţia lui proprie. Poziţia lui la început abstractă, de extrem al universalităţii empirice, în faţa principiului princiar sau monarhic în genere, — poziţia care lasă doar posibilitatea acordului, şi deci totodată posibili-

tatea unei opoziții ostile, — poziția această abstractă nu devine raport rațional (concludere, vezi remarca la § 302), decît prin faptul că mijlocirea ei ajunge la existență. Așa cum, de pe latura puterii princiare, puterea de guvernămînt (§ 300) are deja această menire, tot astfel și de pe latura stărilor, trebuie ca un element al lor să dobîndească destinația de a exista, esențial, ca moment de mijlocire.

## § 305

Una în special din stările societății civile conține pentru sine principiul propriu să fie folosite în această relație politică, anume starea eticii naturale ; ea are drept bază a ei viața familială și, în ce privește subzistența, posesia pămîntului, — așadar are, cît privește particularitatea sa, în comun cu elementul princiar, o voință de sine stătătoare și determinarea naturii inerentă acestui element.

## § 306

Pentru a avea rol și importanță politică, starea aceasta
302 este făcută, mai precis, prin faptul că averea sa este independentă, deopotrivă, de averea statului ca și de nesiguranța meșteșugului, de goana după cîștig și de nestabilitatea posesiunii în genere, — așa oum nu atîrnă de favoarea puterii de guvernămînt, tot astfel ea nu atîrnă de favoarea mulțimii, și este apărată chiar față de propriul ei arbitrar, întrucît membrii acestei stări, chemați la această sarcină, sînt lipsiți de dreptul celorlalți cetățeni de a dispune, pe de o parte în mod liber asupra întregii lor proprietăți, pe de altă parte, de a ști că ea este transmisă copiilor potrivit egalității dragostei față de ei ; — averea devine astfel o moștenire nealienabilă, grevată de [instituția înnobilării prin] majorat.

**Adaus.** Această stare are o voință mai mult de sine stătătoare. În ansamblu, clasa posesorilor de pămînt se divide în partea instruită a ei și în pătura țărănească. Totuși, ambelor părți li se opune starea industrială, ca stare depinzînd de trebuință și orientată spre ea, și starea generală, care depinde în mod esențial de stat. Siguranța și tăria acestei stări poate fi încă mărită prin instituția majoratului, care totuși nu este de dorit decît din punct de vedere politic, căci de ea este legată o jertfă pentru scopul politic, aceea ca primul născut să poată trăi independent. Justificarea majoratului stă în faptul că statul nu trebuie să conteze pe simpla posibilitate a devotamentului, ci pe ceva necesar. Firește devotamentul nu este legat de o avere, dar legătura relativ necesară între ele este aceea că cine are o avere independentă nu este limitat de împrejurări exterioare, și astfel poate lua atitudine și acționa fără piedică, pentru stat. Acolo totuși unde lipsesc instituțiile politice, introducerea și favorizarea majoratelor nu constituie decît un lanț 393
ce se pune libertății dreptului privat, și căruia trebuie să i se adauge simțul politic, altfel el merge spre desfacerea lui.

## § 307

Dreptul acestei părți a stării substanțiale se întemeiază, în felul acesta, pe de o parte pe principiul natural al familiei, — dar acest principiu e totodată răsturnat prin sacrificii grele făcute *scopului politic*, în virtutea cărora starea aceasta este îndreptată esențial către activitatea în serviciul acestui scop, și, mai departe, este chemată și *îndreptățită* la aceasta prin *naștere*, fără a fi supusă accidentalității unei alegeri. Ea ocupă astfel poziția stabilă, substanțială, între arbitrarul subiectiv sau accidentalitatea celor două extreme, — și așa cum ea poartă în sine (să se vadă paragraful precedent) ceva analog momentului puterii principiare, tot astfel, în celelalte privințe, ea împărtășește cu extremul celălalt aceleași trebuințe și aceleași drepturi, devenind în felul acesta, în același timp, sprijinul tronului și al societății.

## § 308

În cealaltă parte a elementului stărilor cade latura mobilă, a societății civile, care exterior datorită mulțimii membrilor ei, dar esențial, datonită naturii destinației și îndeletnicirii ei, nu poate interveni decît prin deputați. Întrucît aceștia sînt delegați de către societatea civilă, este nemijlocit clar că ea face aceasta ca fiind aceea ce ea este, — așadar nu ca descompusă atomic în indivizii singulari, care s-ar aduna doar în vederea unui act singular și temporar, fără altă legătură, ci ca articulată în asociațiile, comunele și corporațiile ei, deja constituite, care în felul acesta dobîndesc o legătură politică. În dreptul ei la o atare reprezentanță convocată
394 de puterea princiară, ca și în îndreptățirea primei stări la manifestare politică (§ 307), existența stărilor și a adunării lor își găsește o garanție proprie, constituită.

Părerea că toți, în mod individual, trebuie să participe la deliberare și la hotărîrea asupra treburilor generale ale statului, întrucît ei toți sînt membri ai statului și afacerile acestuia sînt afaceri ale tuturor, la care ei au dreptul să fie prezenți cu știința și cu voința lor, — părerea aceasta, care voia să introducă elementul democratic, fără nici o formă rațională, în organismul statului — care nu este totuși un organism decît printr-o atare formă —, se află atît de la îndemînă numai pentru că ea se oprește la determinația abstractă, de a fi membru al statului, și pentru că gîndirea superficială se fixează în abstracții. Considerarea rațională, conștiința Ideii, este concretă, și în această măsură ea se întîlnește cu adevăratul simț practic, care nu este el însuși nimic altceva decît sensul rațional, sensul Ideii, — și totuși nu trebuie confundat cu pura rutină a afacerilor și cu orizontul unei sfere limitate. Statul concret este întregul articulat în cercurile sale particulare; membru statului este un membru aparținînd unei atare stări sociale; numai în această determinare obiectivă a sa poate fi el luat în considerare, în stat. Determinația sa generală conține în genere un îndoit mo-

ment, acela de a fi persoană privată şi, întrucît el are natură gînditoare, în aceeaşi măsură acela de a fi conştiinţă şi voinţă a universalului; această conştiinţă şi voinţă însă numai atunci nu este goală, ci plină şi vie, cînd ea este împlinită cu particularitatea, — iar aceasta este aici starea şi destinaţia particulară; cu alte cuvinte, individul este gen, însă el are realitatea sa univensală imanentă ca gen proxim. — La destinaţia sa reală şi vie pentru universal el ajunge deci mai întîi în sfera sa, a conporaţiei, a comunei etc. (vezi § 251), fiindu-i însă 305
lăsată deschisă posibilitatea de a interveni cu abilitatea sa în oricare din ele, — chiar în starea generală —, dacă a dobîndit aptitudinile necesare. O altă presupoziţie conţinută în opinia că toţi trebuie să ia parte la treburile statului este aceea că toţi se pricep la aceste treburi, lucru tot atît de absurd pe cît de des este totuşi auzit. În opinia publică (a se vedea § 316) este însă deschis oricui drumul să-şi exprime chiar opinia sa subiectivă, asupra treburilor generale şi să o facă să prevaleze.

## § 309

Întrucît desemnarea de deputaţi se face în vederea deliberării şi hotărîrii asupra treburilor generale, sensul ei este ca, pe baza încrederii pe care o inspiră, să fie desemnaţi acei indivizi care se pricep la aceste treburi mai bine decît cei care îi deleagă, — şi ca ei să nu facă să prevaleze interesul particular al unei comune, al unei corporaţii, faţă de interesul general, ci în mod esenţial, acesta din urmă. De aceea ei nu se află în situaţia de comişi sau de mandatari, chemaţi să transmită instrucţiuni primite, aceasta cu atît mai puţin cu cît adunarea are destinaţia de a fi o reunire vie de membri, urmînd să se informeze şi să se convingă reciproc, să delibereze în comun.

**Adaus.** De îndată ce se recurge la sistemul reprezentării, urmarea este că consimţămîntul nu se mai acordă nemijlocit, prin toţi, ci prin împuterniciţi, căci individul nu mai intervine

acum ca persoană infinită. Reprezentarea se întemeiază pe încredere, încrederea însă este altceva decît faptul că eu, persoana aceasta, îmi dau votul meu. Majoritatea voturilor, la rîndul ei, este şi ea contrară principiului că în ceea ce urmează să constituie pentru mine o obligaţie, eu, ca acesta, trebuie să fiu prezent. Am încredere într-un om, în măsura în care consider că se va pricepe să trateze lucrul meu ca propriul
396 său lucru, potrivit ştiinţei şi conştiinţei sale cele mai bune. Principiul voinţei singulare subiective nu intervine aşadar, căci încrederea se îndreaptă către un lucru, către principiile unui om, ale conduitei sale, ale acţiunii sale, asupra judecăţii sale concrete în genere. Ce se cere este, prin urmare, ca cel care intră într-o reprezentanţă a stărilor să aibă un caracter, o pricepere şi o voinţă care să corespundă sarcinei sale de a fi devotat treburilor generale. În adevăr, nu este vorba ca individul să-şi spună cuvîntul ca individ abstract, singular, ci ca interesele sale să fie apărate într-o adunare în care se discută asupra universalului. Că deputatul va îndeplini şi va contribui la aceasta, pentru acest lucru alegătorii au nevoie de garanţie.

## § 310

Garanţia însuşirilor răspunzînd acestui scop, şi a devotamentului, — dacă deja în prima parte a adunării, independenţa averii îşi cerea dreptul ei, — se vădeşte în a doua parte, cea provenind din elementul mobil şi schimbător al societăţii civile, cu deosebire prin devotamentul, îndemînarea şi cunoştinţa orînduielilor şi intereselor statului şi ale societăţii civile, — însuşiri dobîndite prin conducerea *reală* a treburilor, în *slujbe de conducere* sau *de stat*, şi confirmate *prin faptă*, — ca şi prin *simţul autorităţii* şi *sensul statului*, — formal şi dovedit printr-însele.

Buna opinie subiectivă despre sine găseşte lesne de prisos, ba chiar jignitoare, pretenţia unor atare garanţii, cînd ea se referă la aşa-numitul popor. Statul însă se determină după ceea ce este obiectiv, nu după o părere subiectivă şi după încrederea în sine ; pentru el, indivizii nu pot fi decît

ceea ce este obiectiv recunoscut şi dovedit într-însşii, şi el 397
trebuie să aibă cu atît mai mult în vedere aceasta, cînd este vorba de partea elementului stărilor, care îşi are rădăcinile în interesele şi ocupaţiile îndreptate către particular, domeniu unde accidentalitatea, nestatornicia şi bunul plac au dreptul să se manifeste. — Condiţia exterioară, o anumită avere, apare, luată doar pentru sine, drept extremul unilateral al exteriorităţii, — în faţa celuilalt extrem, tot atît de unilateral, încrederea pur subiectivă şi opinia alegătorilor. Unul ca şi celălalt factor formează, în abstracţia sa, un contrast faţă de însuşirile concrete care se cer în deliberarea asupra treburilor statului, şi care sînt conţinute în determinaţiile indicate de noi în § 302. — În orice caz, la alegerea în funcţii de guvernămînt şi în alte slujbe ale asociaţiilor şi comunelor, condiţia averii are deja sfera ei, în care şi-a putut exercita influenţa, cu deosebire cînd multe din aceste funcţii sînt administrate fără remuneraţie, şi ea intervine în chip direct în ce priveşte funcţia reprezentativă, dacă membrii adunărilor nu primesc salarii.

## § 311

Reprezentanţa deputaţilor, întrucît emană de la societatea civilă, implică mai departe că deputaţii sînt cunoscători ai nevoilor speciale ale acesteia, ai obstacolelor pe care ea le întîmpină, ai intereselor ei particulare, fiind legaţi ei înşişi de ele. Cînd potrivit naturii societăţii civile delegarea se face pornind de la corporaţiile diferite ale acesteia (§ 308) şi dacă felul simplu al ei nu este turburat de abstracţii şi de reprezentări atomistice, ea satisface nemijlocit acel punct de vedere şi procedura alegerii este sau ceva cu totul de prisos, sau se reduce la un joc mărunt al opiniei şi al capriciului.

Se iveşte de la sine interesul ca pentru fiece mare ra- 398
mură particulară a societăţii, — de exemplu pentru comerţ, pentru fabrici —, să se găsească indivizi care să o cunoască temeinic şi care să-i aparţină ; — în concepţia unei alegeri libere de orice legătură, nedeterminate, circumstanţa aceasta

importantă este lăsată la voia întîmplării. Fiecare din aceste ramuri are însă acelaşi drept să fie reprezentată ca oricare alta. Dacă deputaţii sînt consideraţi drept r e p r e z e n t a n ţ i, lucrul acesta are un sens organic, raţional, numai dacă ei nu sînt ca r e p r e z e n t a n ţ i ai unor indivizi sau ai unei mulţimi, ci ca r e p r e z e n t a n ţ i ai uneia din sferele esenţiale ale societăţii, reprezentanţi ai intereselor mari ale ei. Reprezentarea nu mai are prin urmare sensul că unul s-ar afla în l o c u l u n u i a l t u l, ci interesul însuşi este p r e z e n t î n c h i p r e a l în reprezentantul său, aşa cum reprezentantul se află aici pentru propriul element obiectiv al său. — Despre alegerea prin votul mulţimii indivizilor se mai poate observa că, în mod necesar, mai ales în statele mari, apare i n d i f e r e n ţ a faţă de votare, întrucît în mulţimea voturilor, influenţa votului propriu este lipsită de importanţă, şi cei cu drept de vot, oricît li s-ar lăuda de mult acest drept, înfăţişat ca ceva foarte înalt, nu se prezintă să voteze ; — în felul acesta o atare instituţie are drept urmare contrariul destinaţiei sale, şi alegerea cade în puterea unui mic număr de indivizi, a unui partid, aşadar a interesului particular contingent, care tocmai trebuia să fie neutralizat.

## § 312

Fiecare din cele două laturi conţinute în elementul stărilor (§ 305, 308) aduce în dezbateri o modalitate particulară ; şi fiindcă pe deasupra unul din momente are funcţia specifică de a mijloci înăuntrul acestei sfere, şi anume între factori
299 existenţi, rezultă şi pentru el, tot astfel, o existenţă separată ; adunarea stărilor se va divide prin urmare în d o u ă c a m e r e.

## § 313

Prin această separare, nu numai că datorită pluralităţii instanţelor maturitatea deciziei dobîndeşte o garanţie mai mare, şi accidentalitatea unui vot de moment, ca şi aceea pe care o

poate prezenta decizia pe baza majorității voturilor este îndepărtată, dar totodată și cu deosebire, elementul stărilor ajunge mai rar în situația să se opună direct guvernămîntului, — sau, în cazul cînd momentul mijlocitor se găsește și el de partea stării a doua, ponderea părerii sale este cu atît mai întărită, cu cît ea apare astfel mai imparțială și opoziția pe care o exercită apare neutralizată.

## § 314

Întrucît instituirea reprezentanței stărilor nu are destinația să aducă modul cel mai bun de deliberare și de decizie în afacerile statului în sine, — lucru la care contribuția stărilor constituie numai un adaus (§ 301), ci destinația ei specială stă în faptul că, prin participarea ei la cunoașterea, la dezbaterea și la decizia afacerilor publice, momentul libertății formale își dobîndește, pentru membrii societății civile care nu participă la guvernare, dreptul său, — de aceea, momentul cunoașterii generale își dobîndește el mai întîi extensiunea sa, prin publicitatea dezbaterii adunărilor.

## § 315

Deschiderea acestei ocaziuni de informare are aspectul mai general că numai astfel opinia publică ajunge să aibă gînduri adevărate și înțelegere în ce privește situația și conceptul statului, ca și asupra treburilor acestuia, dobîndind în felul acesta capacitatea de a judeca mai rațional asupra lor; ea mai învață de asemenea să 400
cunoască și să respecte funcțiile, talentele, virtuțile și aptitudinile miniștrilor și funcționarilor statului. Așa cum aceste talente dobîndesc, o dată cu publicitatea, o ocazie puternică de a se

dezvolta şi o scenă pe care să culeagă onoare, tot astfel, la rîndul ei, ea este remediul împotriva închipuirii de sine a indivizilor şi a mulţimii, precum şi un mijloc de educaţie pentru aceştia, ba încă unul din cele mai mari.

**Adaus.** Publicitatea adunării stărilor este un spectacol mare, care contribuie eminent la formarea cetăţenilor, — şi dintr-însa poporul învaţă cel mai bine să îşi cunoască adevăratele sale interese. De regulă domneşte părerea că toţi ştiu deja ce este spre binele statului, şi că în adunarea stărilor se dă doar expresie lucrului acesta ; în fapt însă se petrece tocmai contrarul : abia aici se dezvoltă virtuţi, talente, aptitudini care au să servească de modele. Fără îndoială atare adunări constituie o povară pentru miniştri, care trebuie să fie ei înşişi înzestraţi cu spirit şi cu elocvenţă, pentru a respinge atacurile îndreptate aici împotriva lor ; totuşi publicitatea este principalul mijloc de educare pentru interesele de stat în genere. La un popor unde lucrul acesta are loc, apare o cu totul altă vivacitate în raporturile cu statul, decît acolo unde lipseşte adunarea stărilor, sau unde ea nu este publică. Numai prin faptul că fiece pas al lor este adus la cunoştinţa generală, camerele stau în legătură cu o p i n i a p u b l i c ă mai largă şi iese la iveală, că altceva este ce îşi închipuie cineva acasă, discutînd cu nevasta sau cu prietenii, şi cu totul altceva, ce se petrece într-o mare adunare în care inteligenţele se sfîşie între ele.

## § 316

Libertatea subiectivă formală, după care indivizii singu-
401 lari ca atare urmează să aibă şi să îşi exprime p r o p r i a lor judecată, părere şi soluţie asupra afacerilor generale, se manifestă în fenomenul colectiv pe care-l numim o p i n i e p u b l i c ă. Într-însul universalul în şi pentru sine, ceea ce este s u b s t a n ţ i a l şi a d e v ă r a t, este legat cu contrariul său, cu ceea ce constituie s p e c i f i c u l pentru sine şi p a r t i c u l a r u l o p i n i e i mulţimii ; existenţa aceasta este aşadar con-

tradiția în fapt a ei însăși — cunoașterea ca f e n o m e n; esențialitatea tot atît de nemijlocit ca și neesențialitatea.

**Adaus.** Opinia publică este modul neorganic în care se face cunoscut aceea ce vrea și socotește un popor. Fără îndoială ceea ce se impune realmente în stat trebuie să se manifeste în mod organic, și acesta este cazul înăuntrul constituției. Totuși, în toate timpurile opinia publică a fost o mare putere, și ea este aceasta mai ales în timpul nostru, în care principiul libertății subiective are atîta importanță și semnificație. Astăzi, ceea ce urmează să fie valabil nu se mai impune prin constrîngere, și doar în mică măsură prin deprindere și moravuri, — cu atît mai mult însă, prin înțelegere și temeiuri raționale.

## § 317

De aceea, opinia publică conține în sine principiile substanțiale eterne ale justiției, adevăratul conținut și rezultatul întregii orînduiri și legiferări, precum și al situației generale, sub forma j u d e c ă ț i i o m e n e ș t i s ă n ă t o a s e, ca temelie etică străbătînd totul sub forma de prejudecăți, — totodată adevăratele nevoi și tendințele juste ale realității. — În același timp, îndată ce conținutul acesta interior pătrunde în conștiință și este exprimat în propoziții generale, — parte pentru sine, parte în serviciul raționcinării concrete asupra evenimentelor, orînduielilor și raporturilor statului și a nevoilor resimțite —, intervine întreaga contingență a opiniei, neștiința și răstălmăcirile care îi sînt proprii, falsa cunoștință și judecata falsă. Întrucît privește însă conștiința o r i g i n a l i t ă ț i i părerii și a cunoștinței, apoi o opinie, cu cît conținutul ei este mai rău cu atît este mai personală; căci răul este ceea ce în conținutul său cu totul particular și specific, în timp ce raționalul este universalul în și pentru sine, — și o r i g i n a l i t a t e a este aceea din care opinia își trage v a n i t a t e a. [402]

Nu trebuie deci socotit drept o schimbare subiectivă de opinie, dacă o dată se spune :

*Vox populi, vox dei ;*

şi altă dată (la A r i o s t o) *, de exemplu :

*Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda*
*E parli più di quel che meno intenda.*

Amîndouă aspectele se găsesc în acelaşi timp în opinia publică : — în realitate, întrucît în ea adevărul şi eroarea fără sfîrşit sînt atît de nemijlocit unite, fie vorba dintîi, f i e cea din urmă nu este luată cu adevărat în s e r i o s. Ce se ia în serios, aceasta poate părea greu de deosebit ; de fapt aşa şi stau lucrurile, dacă ne oprim la e x p r e s i a n e m i j l o c i t ă a opiniei publice. Întrucît însă conţinutul ei intern îl formează substanţialul, numai el trebuie luat în serios ; acesta însă nu poate fi cunoscut din ea, ci tocmai fiindcă el este substanţialul, trebuie cunoscut numai din sine şi pentru sine însuşi. Oricîtă pasiune s-ar pune în ceea ce se crede, şi cu oricîtă gravitate s-ar afirma sau s-ar contesta şi combate, aceasta nu constituie un criteriu asupra lucrurilor de care este vorba în fapt ; nimic însă nu ar putea convinge această
403 opinie că seriozitatea ei nu are nimic serios. — Un mare spirit a ridicat public întrebarea d a c ă e s t e î n g ă d u i t s ă s e î n ş e l e u n p o p o r? Ar fi trebuit să se răspundă, că un popor nu poate fi înşelat în ce priveşte baza sa esenţială, e s e n ţ a şi caracterul determinat al spiritului său, dar că asupra modului în care el are ştiinţă de acest spirit şi în care, potrivit acestui mod, el îşi judecă acţiunile sale, evenimentele etc. — el este înşelat d e c ă t r e s i n e î n s u ş i.

**Adaus.** Principiul lumii moderne cere ca ceea ce urmează să fie recunoscut de fiecare, să i se prezinte totodată ca ceva îndreptăţit. Fiecare însă vrea pe deasupra să-şi fi şi spus cuvîntul şi să-şi fi şi dat sfatul. Odată ce el şi-a angajat răspunderea, adică după ce şi-a spus cuvîntul, el devine, după

* Sau la G o e t h e :
Lovituri poate d a masa,
În asta ea merită respect ;
C î n d j u d e c ă î n s ă, r e u ş i t a e i e s t e m i z e r a b i l ă.

satisfacerea aceasta dată subiectivității sale, îngăduitor față de multe. În Franța libertatea cuvîntului a apărut întotdeauna mult mai puțin primejdioasă decît păstrarea muțeniei, întrucît aceasta lasă mai departe teama că opoziția într-o anumită chestiune ar fi conservată în sine, — în timp ce discuția reprezintă o ieșire și acordă satisfacția pe o anumită latură, îngăduind chestiunii să-și urmeze pentru rest cursul ei mai departe.

## § 318

Opinia publică merită deci deopotrivă *să se bucure de consideraţie* și să fie *desconsiderată*, — desconsiderată în conștiința ei concretă și în expresia ei, considerată în schimb, în baza ei esențială, care, mai mult sau mai puțin turburată, nu este în acea manifestare concretă decît ca reflex. Întrucît ea nu are într-însa criteriul discernării, nici capacitatea de a ridica latura substanțială dintr-însa la nivelul cunoașterii determinate, de aceea prima condiție formală pentru a înfăptui ceva mare și rațional (în domeniul realității ca și în al științei) este independența față de ea. Această înfăptuire, în ce o privește, poate fi sigură că mai tîrziu opinia publică o va îmbrățișa, o va recunoaște și va ajunge să facă dintr-însa una din prejudecățile ei.

**Adaus.** În opinia publică se află tot ce e fals și tot ce e 404
adevărat, — dar a descoperi într-însa ce este adevărat, aceasta rămîne sarcina omului mare. Cel care spune timpului său și realizează, aceea ce timpul său voiește și exprimă, este omul mare al timpului. El înfăptuiește aceea ce constituie conținutul intern și esența timpului, le realizează, — dar cine nu se pricepe să disprețuiască opinia publică, așa cum o aude ici și colo, nu va ajunge niciodată la lucruri mari.

## § 319

Libertatea de a-ți împărtăși public *părerile* (unul din mijloacele acestei împărtășiri, *presa*, întrece în lărgimea difuziunii

pe celălalt, ouvîntul vorbit, dar rămîne în urma lui în ce privește vioiciunea contactului), — satisfacerea acelui instinct care îmboldește să-ți spui cuvîntul și pretinde să-ți fi arătat părerea, își are garanția directă în legile și rînduielile administrative și juridice, care pe de o parte previn, pe de altă parte pedepsesc excesele ei ; garanția indirectă a ei stă însă în caracterul ei nevătămător, întemeiat cu deosebire pe rațională a orînduirii, pe soliditatea guvernămîntului, apoi totodată pe publicitatea adunărilor stărilor ; — pe aceasta din urmă, întrucît în aceste adunări își spune cuvîntul asupra intereselor statului înțelegerea solidă și cultivată, care nu mai lasă de spus altora decît lucruri puțin importante, și mai ales îi privează de părerea că intervenția lor ar avea vre-o importanță și influență deosebită ; — în sfîrșit garanția aceasta stă în indiferența și desconsiderarea față de vorba superficială și plină de ură în care se cade curînd, cu necesitate.

Felul de a defini libertatea presei, ca libertate de a vorbi și de a sorie c e v r e i, își are paralela în definiția libertății în genere, ca libertate de a f a c e c e v r e i. Limbajul acesta este însă acela al reprezentării cu totul inculte, primitive și superficiale. Nicăieri totuși formalismul nu se
405 menține mai încăpățînat pe poziția sa și nu ascultă mai puțin de judecată, decît în materia aceasta. Și aceasta în conformitate cu natura lucrului. Căci obiectul este aici tot ce e mai fugitiv, mai accidental, mai particular, — accidentalul extrem al opiniei, în nesfîrșita varietate a conținutului și a întorsăturilor ; dincolo de îndemnul direct la hoție, la omă, la răscoală etc. se află arta și rafinamentul exprimării, care pentru sine apare drept cu totul generală și nedeterminată, dar, pe de o parte asounde în același timp și o semnificație cu totul precisă, pe de altă parte e legată de consecințe care nu sînt cu adevărat exprimate și despre care nu se poate preciza încă, nici dacă ele decurg în mod just, nici dacă ele ar fi conținute în acea declarație. Natura imposibil de precizat a materiei și a formei nu permite aici legilor respective să atingă acea determinare care se cere de la o lege și, întrucît greșeala, nedreptatea, jignirea iau aici forma

cea mai particulară, mai subiectivă, ea face din judecată o decizie la rîndul ei cu totul subiectivă. Pe lîngă aceasta, jignirea priveşte gîndurile, opinia, voinţa celorlalţi, acestea sînt elementul în care ea dobîndeşte o realitate ; elementul acesta însă ţine de libertatea celorlalţi şi, de aceea, de aceştia depinde dacă acţiunea lezării este o faptă reală. — Împotriva legilor, prin urmare, se poate deopotrivă obiecta nedeterminarea lor, după cum se pot născoci întorsături şi forme de exprimare prin care legile sînt ocolite, sau se declară decizia judiciară drept o judecată subiectivă. Mai departe, cînd declaraţia este considerată drept o acţiune de lezare, se poate obiecta la aceasta că nu este vorba de o faptă, ci numai de o opinie, de o gîndire, de simplă vorbire; în felul acesta, pe nerăsuflate, se deduce din pura subiectivitate a conţinutului şi a formei, din lipsa de semnificaţie şi de importanţă a unei simple opinii 406
şi vorbiri, impunitatea acestora, şi se pretinde totuşi pentru aceeaşi părere, ca fiind proprietatea, şi încă proprietatea spirituală a mea, şi pentru vorbire, ca fiind expresia şi întrebuinţarea acestei proprietăţi a mea, respect înalt şi consideraţie. — Faptul substanţial însă este şi rămîne că lezarea onoarei indivizilor, în genere calomnia, defăimarea, batjocorirea guvernămîntului, a autorităţilor şi funcţionarilor, a persoanei monarhului în special, disprețul legilor, îndemnul la răscoală etc. sînt crime, infracţiuni de cele mai variate grade. Faptul de a fi mai puţin pasibile de determinare, caracter pe care aceste acţiuni îl primesc de la elementul în care ele se exterionizează, nu le suprimă natura lor substanţială, şi de aceea nu are decît urmarea că terenul subiectiv pe care sînt comise determină la rîndul ei natura şi forma reacţiunii ; terenul acesta al infracţiunii face ca, în reacţiune, fie ca simplă prevenire poliţienească a crimei, fie ca pedeapsă veritabilă, subiectivitatea părerii, accidentalitatea etc., să fie inevitabile. Formalismul, aici ca întotdeauna, recurge la aspecte izolate, ţinînd de aparenţa exterioară şi la abstracţii pe care le scoate dintr-însele, pentru a îndepărta cu argumente natura substanţială şi concretă a lucrului însuşi. — Ştiinţele însă, întrucît, dacă sînt ştiinţe adevărate, ele nu se găsesc pe terenul opiniei şi al părerilor subiective, şi expunerea lor nu constă în arta întorsăturilor, a aluziei, a exprimării pe jumătate

şi ascunderii gîndului, ci în exprimarea neechivocă, determinată şi deschisă a semnificaţiei şi a sensului, nu cad sub categoria a ceea ce constituie opinia publică (§ 316). — De altfel, întrucît, cum s-a observat mai înainte, elementul în
407 care părerile şi expresiile lor devin ca atare o *acţiune săvîrşită* şi îşi dobîndesc adevărata lor existenţă, sînt inteligenţa, principiile, părerile *altora*, de aceea latura aceasta a acţiunilor, influenţa lor veritabilă şi *pericolul* pe care îl prezintă pentru indivizi, pentru societate şi pentru stat (comp. § 218), depinde şi de conformaţia acestui teren, — aşa cum, zvîrlită pe o grămadăd e pulbere, scînteia prezintă cu totul alt pericol, decît căzută pe pămîntul tare, unde se stinge fără urmă. — După cum afirmaţia ştiinţifică îşi are dreptul şi garantarea ei în materia şi conţinutul său, tot astfel neîndreptăţirea afirmaţiei îşi poate dobîndi şi ea o garantare, sau cel puţin o îngăduire, în desconsiderarea în care s-a plasat. O parte din aceste infracţiuni, pasibile chiar de pedepse legale, pot figura pe seama acelui fel de *Nemesis*, pe care neputinţa interioară, simţindu-se apăsată de talentele şi virtuţile care o depăşesc, este împinsă să o exercite, pentru a acorda propriei nimicnicii o constiinţă de sine şi a se afirma în faţa acestei superiorităţi. Astfel, soldaţii romani din cortejul triumfal al imperatorilor lor exercitau, prin cîntece de batjocură, o nevinovată Nemesis împotriva acestora, ca preţ al serviciului şi al disciplinei aspre pe care o suportaseră, mai ales însă pentru că numele lor nu era luat în considerare la această ceremonie. Acea rea şi plină de ură Nemesis îşi pierde efectul, datorită desconsiderării publice, care o reduce, şi o dată cu ea publicul care face cor în jurul unor atare agitaţii, la limitele unei bucurii răutăcioase lipsită de importanţă, şi la condamnarea pe care şi-o poartă ea însăşi în sine.

## § 320

*Subiectivitatea*, ca dizoluţie a vieţii de stat exis-
408 tente, îşi are manifestarea ei *cea mai exterioară* în opinie şi ratiocinare, — care caută să-şi impună accidentalitatea lor şi în aceeaşi măsură se distrug ele înseşi ; — în schimb,

ea își are realitatea ei adevărată în latura contrară a ei, în subiectivitate ca identică în sine cu voința substanțială, care constituie conceptul puterii monarhice, și care ca idealitate a întregului nu a ajuns încă în cele spuse pînă acum, la dreptul și la existența sa în fapt.

**Adaus.** Am mai considerat deja odată subiectivitatea, ca vîrf al statului, în monarh. Aspectul celălalt este modul în care ea se manifestă în opinia publică, în apariția ei cea mai exterioară. Subiectivitatea monarhului este în sine abstractă, dar ea trebuie să fie concretă și ca atare să fie idealitatea care se revarsă asupra întregului. Statul păcii este acela în care toate ramurile vieții civile subzistă, dar subsistența lor, una alături și în afara celeilalte, ele și-o au ca izvorînd din Ideea întregului. Purcederea aceasta din întreg trebuie să ajungă și ea la apariție, ca idealitate a întregului.

## II. SUVERANITATEA FAȚĂ DE EXTERIOR

### § 321

Suveranitatea către interior (§ 278) este această idealitate în măsura în care momentele spiritului și ale realității sale, statul, sînt dezvoltate în necesitatea lor și subzistă ca membre ale acestuia. Spiritul însă, ca raportare negativă infinită la sine în libertate, este, în mod deopotrivă de esențial, ființă-pentru-sine care și-a încorporat în sine diferența subzistentă, și este astfel exclusiv. În această determinație, statul are individualitate, care este esențial ca individ și, în suveran, ca individ real, nemijlocit (§ 279).

### § 322

Individualitatea, ca ființare-pentru-sine exclusivă, apare ca raportare la alte state, fiecare din ele fiind inde- 409

pendent față de celelalte. Întrucît *ființarea-pentru-sine* a spiritului real își are *existența sa faptică* în această independență, ea este prima libertate a unui popor și cea mai înaltă onoare a lui.

Aceia care vorbesc despre o colectivitate alcătuind un stat mai mult sau mai puțin independent și avînd un centru propriu, — care ar nutri dorința de a-și pierde acest punct central și independența, pentru a forma un întreg cu un altul, cunosc prea puțin natura unei colectivități și sentimentul de sine pe care îl posedă un popor, în neatîrnarea sa. — De aceea prima putere sub care apar statele în istorie este această neatîrnare în genere, deși ea este cu totul abstractă și nu are nici o dezvoltare internă deosebită ; este de aceea propriu acestei apariții primitive, ca în vîrful ei să stea un individ, — patriarh, șef de trib etc.

## § 323

În *existența faptică* această raportare *negativă* a statului la sine apare astfel ca raportare a unui *altul* la un *altul*, și ca și cum negativul ar fi ceva *exterior*. Existența acestei relații negative ia de aceea forma unui curs de întîmplări și a unei împletiri cu evenimente accidentale care se ivesc *din afară*. Ea este însă momentul *propriu* cel mai înalt al statului, — infinitatea sa reală ca idealitate a tot ce este finit în el, — aspectul sub care substanța, ca putere absolută față de tot ce e finit și particular, față de viață, de proprietate și de drepturile ei, ca și față de celelalte cercuri, aduce nimicnicia acestora la existență și la conștiință.

## § 324

Determinarea aceasta, o dată cu care interesul și dreptul
410 indivizilor singulari este pus ca fiind moment pieritor, consti-

tuie în acelaşi timp p o z i t i v ul individualităţii lor, şi anume, nu accidentale şi trecătoare, ci al individualităţii f i i n ţ î n d î n ş i p e n t r u s i n e. De aceea raportul acesta şi recunoaşterea lui este datoria lor substanţială, — datoria de a conserva această individualitate substanţială, independenţa şi suveranitatea statului, cu pericolul şi jertfa proprietăţii şi a vieţii lor, fără a mai vorbi de opinii şi de tot ce este cuprins de la sine în sfera vieţii.

Cînd se pretinde acest sacrificiu, este o socoteală foarte greşită să se considere statul doar ca societate civilă, şi să se dea drept scop ultim al lui numai a s i g u r a r e a v i e ţ i i şi p r o p r i e t ă ţ i i indivizilor ; căci siguranţa aceasta nu se dobîndeşte prin sacrificarea a ceea ce trebuie asigurat ; — dimpotrivă. — Ceea ce am spus constituie m o m e n t u l etic al r ă z b o i u l u i, care nu trebuie privit ca un rău absolut şi ca un accident pur exterior, care şi-ar avea un temei el însuşi întîmplător — oricare ar fi acesta : pasiuni ale stăpînitorilor sau ale popoarelor, nedreptăţi etc., în genere ceva ce nu trebuie să fie. Ceea ce este de natură accidentală este supus accidentului, şi tocmai destinul acesta constituie necesitatea, — după cum în genere, conceptul şi filozofia fac să dispară punctul de vedere al purei accidentalităţi şi recunosc într-însa, ca a p a r e n ţ ă, esenţa ei, necesitatea. Este n e c e s a r ca ceea ce este finit, posesia şi viaţa, să fie p u s ca ceva accidental, fiindcă acesta este conceptul finitului. Necesitatea aceasta are pe de o parte forma forţei naturale, şi tot ce e finit este muritor şi trecător. În domeniul etic însă, în stat, forţa aceasta este smulsă naturii, şi necesitatea este ridicată pe treapta de operă a libertăţii, de 411
neccsitate etică ; petrecerea naturală devine trecere v o i t ă, şi negativitatea care îi stă la bază devine propria individualitate substanţială a fiinţei etice. — Războiul ca stare în care zădărnicia bunurilor şi lucrurilor temporale e luată în serios, în loc să rămînă doar o expresie evlavioasă, este deci momentul în care idealitatea p a r t i c u l a r u l u i î ş i d o b î n d e ş t e d r e p t u l şi devine realitate ; — el are semnificaţia mai înaltă că printr-însul, cum m-am exprimat în altă parte, „este conservată sănătatea etică a popoarelor, in-

diferența lor față de înțepenirea în fixitatea determinațiilor finite ; întocmai cum mișcarea vînturilor păzește marea de putriditatea la care ar expune-o liniștea îndelungată, — așa cum ar expune popoarele o pace îndelungată, chiar dacă nu veșnică". — De altfel, că aceasta este *doar* o idee filozofică, sau cum se mai obișnuiește să se spună, o justificare a *providenței*, și că războaiele reale mai au în plus nevoie și de o altă justificare, despre aceasta va fi vorba mai tîrziu. — Faptul că idealitatea care în război apare într-un raport accidental îndreptat în afară, și idealitatea potrivit căreia puterile interne ale statului sînt momente organice ale întregului, — este una și aceeași, — se manifestă în cursul istoriei, între altele prin aceea că uneori războaie fericite au împiedicat turburări interne și au consolidat puterea internă a statului. Că popoare care nu voiesc sau se tem să suporte suveranitatea în interior, sînt subjugate de altele, și s-au ostenit cu atît mai puțin succes și mai puțină onoare să-și dobîndească neatîrnarea, cu cît mai puțin ele au putut să ajungă la o primă organizare a puterii de stat în interior (— libertatea lor s-a stins din frica de a se stinge —) ; —
412 că anumite state, a căror neatîrnare nu își are garanția în puterea lor armată, ci în alte considerente (ca de pildă state incomparabil mai mici față de vecini), pot să subziste, deși cu o constituție internă care pentru sine nu le garanta liniștea, nici înăuntru, nici în afară etc. — acestea sînt fenomene care dovedesc tocmai aceasta.

**Adaus.** În timp de pace viața civilă se întinde, toate sferele își găsesc locul lor potrivit, și oamenii ajung cu timpul comozi, se înmămolesc ; particularitățile lor devin mereu mai rigide, pînă se osifică. Sănătatea însă cere unitatea corpului, și cînd părțile lui ajung rigide în sine, atunci a sosit și moartea. Pacea veșnică este deseori invocată ca un ideal către care lumea trebuie să se îndrepte. *Kant* a propus astfel o ligă a principilor, care să aplaneze conflictele dintre state, și Sfînta Alianță avea oarecum intenția să fie o atare instituție. Numai că statul este individ, și în individualitate este conținută în chip esențial negația. Deși așadar un număr de state se constituie într-o familie, totuși uniunea aceasta, ca individualitate, trebuie să-și creeze o opoziție și să nască un dușman. Din războaie, popoarele ies nu numai întărite, ci adesea națiuni incon-

ciliabile în sine cîştigă, datorită unor războaie îndreptate in afară, linişte înăuntru. Fără îndoială o dată cu războiul intervine nesiguranţa în ce priveşte proprietatea, însă nesiguranţa aceasta *reală* nu este decît mişcarea, care este necesară. Se spun de pe amvoane, în biserici, atîtea despre nesiguranţa, zădărnicia şi nestatornicia lucrurilor temporale, dar fiecare, auzindu-le, se gîndeşte în sine, oricît ar fi el de zguduit : lucrul meu, tot mi-l voi păstra eu ! Cînd însă se ajunge în mod real la această nesiguranţă, cînd ea apare în forma unor husari cu săbiile scoase, cînd lucrul devine serios, atunci evlavia sentimentală, cea care prevestise totul, se schimbă în blesteme împotriva cuceritorilor. Cu toate acestea se produc războaie, acolo unde ele sînt în natura lucrurilor : semințele aruncate în brazdă răsar din nou şi vorbele goale amuţesc în faţa gravelor repeţiri ale istoriei. 413

## § 325

Dacă sacrificiul pentru individualitatea statului constituie raportul substanţial al tuturor, şi prin aceasta o *datorie generală*, în acelaşi timp acest raport, ca fiind o *latură aparte* a idealităţii, în faţa realităţii subzistenţei particulare, devine el însuşi un raport particular, căruia îi este consacrată o stare proprie a societăţii, *starea* închinată *bravurii*.

## § 326

Conflictele între state pot avea drept obiect o latură *particulară* a raportului lor ; aceste conflicte constituie destinaţia principală a stării *particulare* care se consacră apărării statului. În măsura însă în care statul ca atare, independenţa sa, ajunge în primejdie, atunci datoria cheamă pe toţi cetăţenii săi să-l apere. Cînd întregul a devenit în felul acesta e forţă, şi el este smuls din viaţa sa internă în

sine, în afară, războiul de apărare se preface în război de cucerire.

Faptul că puterea armată a statului devine o armată permanentă şi că destinaţia pentru sarcina particulară a apărării lui dă naştere unei stări aparte, răspunde aceleiaşi necesităţi în virtutea căreia celelalte momente particulare, interese şi activităţi încheie o căsătorie şi devin stări ale industriei, statului, afacerilor etc. Ratiocinarea, care se mişcă doar în argumente pro şi contra, se complace în consideraţii asupra avantajelor sau dezavantajelor mai mari ce decurg din introducerea unor armate permanente şi firește, opinia publică înclină spre părerea din urmă, — întrucît conceptul lucrului e mai greu de sesizat decît laturi
414 izolate şi exterioare, — şi apoi fiindcă interesele şi scopurile particularităţii (cheltuielile, cu urmările lor, impozitele mai mari) sînt puse de conştiinţa societăţii civile mai sus decît ceea ce este în şi pentru sine necesar, acesta fiind socotit astfel ca un simplu mijloc în vederea celor dintîi.

## § 327

Bravura luată pentru sine este o virtute formală, deoarece ea este abstracţia ultimă a libertăţii de toate scopurile particulare, de posesii, de plăceri şi de viaţă ; însă această negaţie într-un mod exterior-real şi lepădarea de sine, ca înfăptuire, nu sînt în sine înseşi de natură spirituală, şi simţămîntul intern poate avea un temei sau altul, iar rezultatul său adevărat poate fi de asemenea nu pentru sine ci numai pentru alţii.

**Adaus.** Starea militară este starea consacrată universalităţii, căreia îi revine apărarea statului, şi care are datoria să aducă la existenţă idealitatea în sine însăşi, adică să se sacrifice. Bravura este desigur de natură felurită. Curajul animalului, al hoţului, bravura în vederea onoarei, bravura cavalerească nu sînt încă formele ei cele adevărate. Adevărata bra-

vură la popoarele cultivate constă în faptul de a fi gata de jertfă, în serviciul statului, astfel că individul constituie doar unul dintr-o mulțime. Nu curajul personal, ci încadrarea în universal este aici lucrul important. În India cinci sute de oameni au biruit douăzeci de mii, care nu erau lași, dar cărora le lipsea simțământul acțiunii în unire cu alții.

## § 328

Prețul bravurii, ca simțământ, stă în scopul ultim, cu adevărat absolut al ei: *suveranitatea* statului; — *realitatea* acestui scop ultim, ca operă a bravurii, are drept mijloc al ei jertfa realității personale. De aceea forma aceasta, bravura, conține în ea acuitatea celor mai înalte opoziții, *lepădarea* însăși *de sine*, dar ca *existență* a libertății; — suprema *independență* a *ființării-pentru-sine*, a cărei existență totodată se află prinsă în mecanismul unei *ordini exterioare* și al *serviciului*, — ascultare totală și renunțare la opinia proprie și la raționament, așadar *absență* a spiritului propriu, și totodată *prezență* de spirit și hotărîrea imediată cea mai intensivă și mai cuprinzătoare, — acțiunea cea mai ostilă și în același timp cea mai personală împotriva indivizilor, o dată cu indiferența deplină, ba chiar cu intenții bune, față de ei ca indivizi. 415

A-ți risca viața este desigur mai mult decît numai a te teme de moarte, dar este doar ceva negativ, și de aceea nu are o destinație și o valoare pentru sine; — pozitivul, scopul și conținutul abia dau acestui curaj semnificația sa; hoții, ucigașii mînați de un scop criminal, aventurierii mînați de un scop pe care și l-au făurit după propria lor opinie etc. au și ei curajul de a-și risca viața. — Principiul lumii moderne, *gîndul* și *universalul*, a dat bravurii o formă mai înaltă, astfel încît exteriorizarea ei apare mai mecanică, și nu ca un act al acestei persoane *particulare*, ci ca act al *membrelor* unui întreg, — tot astfel, ca ne-

fiind îndreptată împotriva unor persoane particulare, ci împotriva unui întreg ostil, în genere ; curajul personal apare astfel ca nefiind personal. Principiul modern a inventat aşadar arma de foc, şi nu invenţia întîmplătoare a acestei arme a transformat forma personală a bravurii în cea abstractă.

## § 329

Orientarea sa către exterior statul o are prin aceea că el este un subiect individual. De aceea raportul său faţă de alte
416 state cade în puterea monarhului, căreia singură şi nemijlocit îi revine prerogative de a comanda puterea armată, de a întreţine prin trimişi diplomatici raporturi cu celelalte state, de a conclude război şi pace precum şi alte tratate.

**Adaus.** În aproape toate ţările Europei vîrful individual îl constituie puterea monarhică, în grija căreia cad raporturile privind exteriorul. Acolo unde există orînduiri bazate pe reprezentarea stărilor, se poate naşte întrebarea dacă războiul şi pacea nu ar trebui încheiate de adunări, — în orice caz acestea îşi păstrează influenţa, cu deosebire în ce priveşte mijloacele băneşti. În Anglia de pildă nu se poate purta un război nepopular. Cînd însă se socoteşte că monarhii şi cabinetele lor sînt mai supuşi pasiunii decît camerele, şi se încearcă astfel să se treacă decizia ultimă privitoare la război şi la pace în mîna celor din urmă, trebuie să răspundem că adesea naţiuni întregi pot fi, mai mult încă decît principii, înfierbîntate şi tîrîte de pasiuni. În Anglia de mai multe ori poporul întreg a împins la război şi a silit oarecum miniştrii să îl poarte. Popularitatea lui Pitt a venit de acolo, că el a ştiut să nimerească aceea ce voia naţiunea la acea dată. Abia mai tîrziu, răcorirea conştiinţei a arătat că războiul era nefolositor şi nu era necesar, şi că fusese pornit fără un calcul al mijloacelor. Pe deasupra, statul nu este în raport numai cu un singur alt stat, ci cu mai multe, şi împletirea raporturilor devine atît de delicată, încît ele nu pot fi tratate decît din vîrf.

## B. DREPTUL POLITIC EXTERN

### § 330

Dreptul politic extern derivă din raportul între state independente; ceea ce se găsește în și pentru sine în acest raport dobîndește forma imperativă, deoarece realitatea sa în fapt se reazemă pe voințe suverane distincte. 17

**Adaus.** Statele nu sînt persoane private, ci totalități complet independente în sine, și astfel raportul lor se prezintă altfel decît un raport doar moral și de drept privat. S-a încercat adesea să se trateze statele după principiile dreptului privat și ale moralei, însă poziția persoanelor private este deosebită, prin faptul că ele au deasupra lor un tribunal care realizează ceea ce este drept în sine. E adevărat, un raport între state trebuie să fie și el îndreptățit în sine, dar în treburile lumii ceea ce este în sine trebuie să posede și putere. Întrucît însă nu există nici o putere care să decidă, împotriva statului, ce este în sine drept, și care să realizeze această decizie, urmează să se rămînă în privința aceasta mereu la simplul trebuie. Raportul între state este acela între existențe independente, care stabilesc între ele stipulații, dar care totodată se află deasupra acestor stipulațiuni.

### § 331

Poporul, ca stat, este spiritul în rațiunalitatea lui substanțială și în realitatea lui nemijlocită, — de aceea el este puterea absolută pe pămînt; un stat se află prin urmare, față de altul, în independență suverană. A fi ca independent, pentru celălalt, adică a fi recunoscut de el, este prima lui îndreptățire absolută. În același timp însă, această îndreptățire este numai formală, și revendicarea acestei îndreptățiri pentru stat, numai fiindcă el este stat, rămîne abstractă; dacă el este în fapt un atare stat, ființînd în și pentru sine,

aceasta depinde de conținutul lui, de orînduire, de situație, — și recunoașterea, întrucît ea conține o identitate a ambelor state, se reazemă totodată pe părerea și voința celuilalt.

Pe cît de puțin este individul singular o persoană reală, fără relația lui cu alte persoane, (§ 71 și alte locuri), tot pe atîta este statul un individ real, fără raporturi cu alte state
418 (§ 322). Legitimitatea unui stat, și mai precis, întrucît el este îndreptat spre exterior, a puterii sale monarhice, este pe de o parte un raport care se referă în întregime la interior (un stat nu trebuie să se amestece în treburile interne ale celuilalt), — pe de altă parte, tot atît de esențial, ea trebuie să fie completată prin recunoașterea celorlalte state. Recunoașterea aceasta însă pretinde o garanție că el recunoaște la rîndul său pe celelalte, care urmează să-l recunoască, așadar că le va respecta în independența lor, — și astfel nu poate fi indiferent pentru ele ce se petrece în interiorul lui. — La un popor nomad de exemplu, în genere la un popor care se află pe o treaptă inferioară de cultură, se ivește chiar întrebarea : în ce măsură el poate fi considerat ca un stat. Punctul de vedere religios (altă dată la poporul iudeu, la popoarele mahomedane) poate și el conține o opoziție de ordin mai înalt, care să nu îngăduie identitatea generală, pe care o implică recunoașterea.

**Adaus.** Dacă Napoleon înainte de pacea dela Campoformio a spus : „Republica Franceză nu are nevoie de nici o recunoaștere, tot atît de puțin cît are soarele nevoie să fie recunoscut“, apoi în aceste cuvinte nu se găsește nimic mai mult decît tocmai forța existenței, care aduce deja cu sine garanția recunoașterii, fără ca ea să fi fost exprimată.

## § 332

Realitatea nemijlocită, în care se află statele unul față de altul, se particularizează în raporturi variate, a căror determinare pornește din voința independentă a celor două părți

și are prin urmare natura formală a unor contracte în genere. Materia acestor contracte este totuși infinit mai puțin variată decît în societatea civilă, unde indivizii singulari sînt dependenți unii de alții sub raporturile cele mai felurite, în timp ce statele independente sînt mai ales întreguri ce se 419
satisfac în ele înseși.

## § 333

Principiul fundamental al dreptului popoarelor, ca drept universal ce trebuie să aibă în și pentru sine valabilitate între state, spre deosebire de conținutul particular al tratatelor pozitive, este acela că tratatele, întrucît pe ele se reazemă obligațiile statelor unele față de altele, trebuie să fie respectate. Deoarece însă raportul între state are ca principiu suveranitatea lor, ele se află în stare de natură unele față de altele, și drepturile lor își au realitatea nu într-o voință generală, constituită ca putere peste ele, ci în voința lor particulară. Acea determinare generală rămîne așadar un simplu imperativ etic, nu trece de purul trebuie, și situația devine o oscilare între raportul corespunzător tratatelor, și suspendarea lui.

Nu există un pretor, cel mult arbitri și mijlocitori între state, și chiar aceștia numai întîmplător, adică potrivit unor voințe particulare. Concepția kantiană a unei păci eterne, realizată printr-o ligă a statelor, care să aplaneze orice conflict și care, ca putere recunoscută de fiece stat în parte, să înlăture orice neînțelegere și să facă astfel imposibilă o decizie pe calea războiului, presupune în prealabil acordul statelor, care s-ar sprijini pe temeiuri și puncte de vedere morale, religioase, sau de orice natură, deci în genere totdeauna pe voințe suverane particulare, și ar rămîne astfel lovit de accidentalitate.

## § 334

De aceea conflictul între state, cînd voinţele particulare nu ajung la un aranjament, nu poate fi decis decît prin r ă z b o i. Ce încălcări însă — şi ele se pot produce lesne şi în mare număr, ţinînd seama de domeniul întins al statelor şi de raporturile variate ale membrilor lor — trebuie soco-
420 tite drept rupere categorică a tratatelor, sau drept violare a respectului şi onoarei, rămîne în s i n e ceva cu neputinţă de determinat, întrucît un stat îşi poate plasa infinitatea şi onoarea în fiecare din singularităţile sale, şi este cu atît mai înclinat spre această susceptibilitate, cu cît, după o liniştе i n t e r n ă î n d e l u n g a t ă, o individualitate puternică este mînată să caute şi să îşi procure în afară materia acţiunii ei.

## § 335

Pe deasupra, statul, ca existenţa spirituală în genere, nu se poate mărgini să constate r e a l i t a t e a v i o l ă r i i, ci adaugă la aceasta r e p r e z e n t a r e a unei ofense, a unui p e r i c o l care l-ar ameninţa pe el din partea altui stat, cu toată gama probabilităţilor pozitive şi negative, a presupunerilor de intenţii etc., care devin pricină de conflicte.

## § 336

Întrucît statele, în raportul lor de independenţă, se află unele faţă de altele ca voinţe p a r t i c u l a r e, şi valabilitatea tratatelor înseşi se reazemă pe acestea, — pe de altă parte însă, v o i n ţ a p a r t i c u l a r ă a întregului o constituie, în c e p r i v e ş t e c o n ţ i n u t u l ei, b i n e l e întregului, în ge-

nere, — binele acestuia deci este legea supremă a lui în conduita față de altele, cu atît mai mult cu cît Ideea statului constă tocmai în faptul că într-însa opoziția între drept, ca libertate abstractă, și conținutul particular care îi dă împlinire, binele, este suspendată, și prima recunoaștere a statelor (§ 331) se îndreaptă spre ele ca întreguri *concrete*.

## § 337

Binele substanțial al statului este bunăstarea sa ca stat *particular*, cu interesul său determinat și în situația sa, și în împrejurările exterioare tot atît de speciale, alături de raporturile particulare stabilite prin tratate ; guvernarea constituie astfel o *înțelepciune particulară*, nu este providența universală (comp. § 324, remarca), — așa cum scopul urmărit în relația cu alte state și principiul care dă îndreptățire răz- 421
boaielor și tratatelor nu este un gînd universal (filantropic), ci binele statului, lezat în mod real, sau amenințat în *particularitatea lui determinată*.

S-a discutat mult, într-o vreme, asupra opoziției între morală și politică și asupra exigenței ca cea din urmă să fie conformă cu cea dintîi. Aici e locul doar să observăm în legătură cu aceasta că bunăstarea statului are cu totul altă îndreptățire decît binele individului singular, și că substanța etică, statul, își are ființa faptică, adică dreptul său, nemijlocit nu într-o existență abstractă, ci în existența concretă, și numai această existență concretă, nu unul din multele gînduri socotite drept imperative morale, poate fi principiu al acțiunii și al conduitei sale. Părerea că, în această pretinsă opoziție, politica ar fi totdeauna cea lipsită de îndreptățire, are la temelie mai degrabă superficialitatea concepțiilor despre moralitate, despre natura statului și a raportului său cu punctul de vedere moral.

## § 338

Prin faptul că statele se recunosc reciproc ca atare, rămîne între ele, chiar în starea de război, în starea de absență a dreptului, de violență și de hazard, o legătură, în virtutea căreia ele trec unul pentru altul ca avînd subzistență în și pentru sine, astfel că, în războiul însuși, războiul este socotit drept ceva ce trebuie să fie trecător. El implică deci norma de drept internațional că în război trebuie menținută posibilitatea păcii, prin urmare că de exemplu trimișii diplomatici trebuie respectați, și în genere că războiul nu trebuie purtat împotriva instituțiilor interne, a vieții pașnice de familie și a vieții private, nici împotriva persoanelor private.

**Adaus.** De aceea războaiele mai noi sînt duse în chip uman, și persoana nu se găsește în raport de ură față de per-
422 soana adversă. Dușmănii personale apar cel mult în posturile avansate, dar în armată, ca armată, ostilitatea este ceva nedeterminat, ea dă înapoi în fața datoriei, pe care fiecare o respectă în celălalt.

## § 339

De altfel conduita reciprocă în război (de ex. faptul că se fac prizonieri) și drepturile pe care un stat le acordă, în stare de pace, membrilor altui stat în comerțul privat etc. au la bază cu deosebire moravurile națiunilor, ca element general al conduitei ce se menține sub toate raporturile.

**Adaus.** Națiunile europene constituie, potrivit principiului general al legislației lor, al moravurilor, al culturii lor, o familie, și astfel conduita juridică internațională se modifică în sensul acesta, chiar într-o situație în care vătămarea reciprocă este regula. Raportul statelor unele față de altele rămîne nesigur : nu există un pretor care să aplaneze diferendele ; pretorul

mai înalt este singur spiritul universal fiinţînd în şi pentru sine, spiritul lumii.

§ 340

În raportul statelor unele faţă de altele, datorită faptului că într-însul ele se află ca state particulare, întîlnim jocul cel mai mobil al particularităţii interne, al pasiunilor, al scopurilor, al talentelor şi virtuţilor, al violenţei, al nedreptăţii şi al păcatelor, ca şi al contingenţei exterioare, în dimensiunile cele mai mari pe care le pot prezenta, — un joc în care întregul etic însuşi, neatîrnarea statului este expusă hazardului. Principiile proprii spiritelor popoarelor sînt, datorită particularităţii acestora, în care ca indivizi existenţi ele îşi au realitatea obiectivă şi conştiinţa lor de sine, — în genere mărginite ; — iar destinele şi faptele lor, în raportul lor unele cu altele, constituie dialectica finităţii acestor spirite, în apariţia lor, dialectică din care spiritul universal, spiritul 423
lumii se produce pe sine, ca nemărginit, după cum totodată el este cel care îşi exercită dreptul său — şi dreptul său este cel mai înalt din toate — asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii.

## C. ISTORIA LUMII

§ 341

Elementul propriu existenţei în fapt a spiritului universal, care în artă este intuiţia şi imaginea, în religie sentimentul şi reprezentarea, în filozofie gîndul pur, liber, este în istoria lumii realitatea spirituală cu întreg cuprinsul ei de interioritate şi exterioritate. Ea este un tribunal, deoarece în universalitatea ei fiinţînd în şi pentru sine, parti-

cularul, penaţii, societatea civilă şi spiritele popoarelor, în realitatea lor variată, sînt numai ca element ideal, şi mişcarea spiritului în acest element este tocmai chemată să înfăţişeze acest lucru.

## § 342

Pe de altă parte, istoria lumii nu este doar simplul tribunal al puterii, adică necesitatea abstractă şi lipsită de raţiune a unui destin orb, ci deoarece spiritul este în şi pentru sine raţiune, şi deoarece fiinţarea-pentru-sine a istoriei este în spirit ştiinţă, ea este dezvoltarea necesară a momentelor raţiunii, decurgînd din purul concept al libertăţii sale, şi astfel dezvoltarea conştiinţei sale de sine şi a libertăţii sale, — exprimarea şi realizarea spiritului universal.

## § 343

Istoria spiritului este faptă a sa, căci el nu este decît ceea ce el făptuieşte, şi fapta sa constă în a face din sine, şi anume, aici, a face din sine ca spirit, obiectul conştiinţei sale, a se sesiza, descifrîndu-se pe sine pentru sine însuşi. Sesizarea aceasta este fiinţa şi principiul său, şi împlinirea unei atare sesizări înseamnă totodată alienarea ei şi depăşirea ei.
424 Spiritul care, pentru a ne exprima formal, sesizează din nou această sesizare şi, ceea ce este acelaşi lucru, reintră în sine din înstrăinarea sa, este spiritul pe o treaptă superioară — faţă de sine, aşa cum se afla în prima sesizare.

Întrebarea privitoare la perfectibilitatea şi educaţia neamului omenesc îşi găseşte locul aici. Acei care au susţinut aceasta perfectibilitate au bănuit ceva din natura spiritului, din natura lui de a avea drept lege a

fiinţei sale cunoaşterea de sine, Γνῶθι σεαντὸν, şi, sesizînd aceea ce el este, de a se ridica la o formă mai înaltă decît aceea care constituia fiinţa sa. Pentru aceia însă care resping acest gînd, spiritul a rămas un cuvînt gol, după cum istoria, un joc superficial de străduinţe şi de pasiuni accidentale, ca să zicem aşa, doar omeneşti. Chiar dacă în acelaşi timp, vorbind de providenţă şi de planul providenţei, ei proclamă credinţa într-o cîrmuire mai înaltă, acestea rămîn totuşi reprezentări fără conţinut, întrucît ei declară planul providenţei drept cu neputinţă de cunoscut şi de conceput.

## § 344

În procesul acesta al spiritului lumii, statele, indivizii şi popoarele se ridică fiecare de pe principiul său particular, determinat, care îşi găseşte expresia şi realitatea în orînduirea şi întreaga întindere a situaţiei sale; conştiente de aceste scopuri şi adîncite în interesele lor, ele sînt totodată unelte inconştiente şi articulaţii ale acelui proces interior, în care aceste forme dispar, dar în care spiritul în şi pentru sine îşi pregăteşte şi îşi prelucrează trecerea pe treapta următoare a înălţării sale.

## § 345

Dreptate şi virtute, nedreptate, violenţă şi păcate, talente şi înfăptuirile lor, pasiunile mari şi mici, vina şi nevinovăţia, strălucirea vieţii individuale şi a celei populare, independenţă, noroc şi nenoroc, ale statelor şi indivizilor, îşi au în sfera realităţii conştiente semnificaţia şi valoarea lor determinată, şi îşi primesc aici judecata şi dreptatea lor, totuşi nedesăvîrşită. Istoria lumii cade în afara acestor puncte de vedere; în ea, acel moment necesar, al Ideii spiritului lumii, care constituie în

prezent treapta lui, își dobîndește dreptul său absolut, iar poporul care trăiește într-însul și faptele sale își găsesc realizarea, și norocul și gloria.

## § 346

Deoarece istoria este întruchiparea spiritului în forma devenirii, a realității naturale nemijlocite, treptele dezvoltării sale sînt date ca principii naturale nemijlocite, și acestea, deoarece sînt naturale, se găsesc, ca multiplicitate, unele în afara altora; astfel încît, mai departe, unui popor îi revine unul din aceste principii, — existența geografică și antropologică a lui.

## § 347

Poporului, căruia un atare moment îi revine ca principiu natural, îi este înoredințată realizarea acestuia, în cursul dezvoltării conștiinței de sine a spiritului lumii. Poporul acesta este, în istoria lumii, poporul dominant pentru această epocă, — și el nu poate face (§ 346) într-însa decît odată epocă. Față de acest drept absolut al său de a fi purtător al treptei actuale în dezvoltarea spiritului lumii, spiritele celorlalte popoare sînt fără drept, și ele, ca și cele a căror epocă a treout, nu mai contează în istoria lumii.

Istoria specială a unui popor ce aparține istoriei lumii conține, pe de o parte, dezvoltarea principiului său, de la starea neevoluată a copilăriei, pînă la înflorirea sa, cînd, ajuns la libera conștiință de sine etică, el intervine în cursul istoriei universale, — pe de altă parte, totodată, perioada
426 decăderii și a degradării sale; — căci în felul acesta se desemnează într-însul nașterea unui principiu superior, ca fiind doar negativul principiului propriu al său. În felul acesta

se anunţă trecerea spiritului la principiul cel nou, şi deci a istoriei lumii la un a l t popor, — o perioadă nouă, din perspectiva căreia primul popor şi-a pierdut interesul absolut ; este drept, el primeşte în sine şi în chip pozitiv principiul mai înalt, şi i se încorporează, — dar într-însul, ca fiind ceva primit din afară, el nu se comportă cu vigoare imanentă şi cu spontaneitate, — ba îşi poate pierde independenţa, sau poate continua să dăinuiască şi să se tîrîie, ca stat particular, sau într-un cerc de state, zbătîndu-se la întîmplare în experienţe interne felurite şi în lupte exterioare.

## § 348

În fruntea tuturor acţiunilor, aşadar şi a celor universal-istorice, stau i n d i v i z i, ca fiind subiectivităţile care realizează substanţialul (§ 279, remarca, p. 358). Acestor animatori ai acţiunii substanţiale a spiritului lumii şi deci nemijlocit identici cu ea, acţiunea aceasta le rămîne ascunsă şi nu constituie obiectul şi scopul lor (§ 344) ; nici o n o a r e a acestei acţiuni, nici recunoştinţa pentru ea, ei nu le găsesc în lumea contemporanilor (acelaşi paragraf), nici în opinia publică a posterităţii, — ci ei îşi au partea lor doar ca subiectivităţi formale în această opinie, ca g l o r i e n e m u r i t o a r e.

## § 349

La început un popor nu este încă un stat, şi trecerea unei ginţi, a unei hoarde, trib, mulţimi etc. în starea de stat constituie realizarea f o r m a l ă a Ideii în genere, în ele. Fără această formă poporul, ca substanţă etică aflată numai î n s i n e, este lipsit de obiectivitate, de privilegiul de a poseda în legi, ca determinaţii gîndite, o existenţă universală şi universal-valabilă, pentru sine şi pentru ceilalţi, — şi de aceea el nu este recunoscut ; independenţa lui numai formală, întrucît 427

e lipsită de legalitate obiectivă şi de raţionalitate fermă pentru sine, nu este suveranitate.

Nici în reprezentarea obişnuită o stare patriarhală nu e numită orînduire politică, şi un popor aflat în această condiţie nu e numit un stat, nici independenţa lui nu e numită suveranitate. De aceea, înainte de începutul adevăratei istorii cade atît nevinovăţia lipsită de interese, întunecată, pe de o parte, cît şi, pe de altă parte, bravura luptei formale pentru recunoaştere şi răzbunare (comp. § 331 şi p. 93).

§ 350

A se ridica la determinări legale şi la instituţii obiective, pornind de la căsătorie şi agricultură (vezi § 203, remarca), este dreptul absolut al Ideii, fie că forma acestei realizări a ei apare ca legiferare divină şi ca binefacere, fie că ea se înfăţişează ca violenţă şi ca nedreptate ; dreptul acesta este d r e p t u l e r o i l o r la fundarea statelor.

§ 351

Din aceeaşi determinare decurge faptul că naţiuni civilizate consideră şi tratează pe altele, mai înapoiate în ce priveşte momentele substanţiale ale statului, drept barbare (cele care trăiesc din creşterea vitelor, pe cele de vînători, cele de agricultori pe primele ca şi pe cele din urmă), avînd conştiinţa unei inegalităţi în drepturi şi considerînd independenţa acestora drept ceva formal.

În războaiele şi conflictele care se nasc în aceste împrejurări, caracterul lor de lupte pentru recunoaştere, sub raportul unei valori spirituale determinate, constituie trăsătura care le dă o semnificaţie pentru istoria lumii.

## § 352

Ideile concrete, spiritele popoarelor, își au adevărul și destinația lor în Ideea concretă ca universalitatea absolută, — în spiritul lumii, în jurul tronului căruia ele stau ca agenți chemați să-l realizeze, precum și ca martore și podoabe ale strălucirii sale. Întrucît, ca spirit, el nu este decît mișcarea activității sale de a se cunoaște în chip absolut, așadar de a-și libera conștiința de forma nemijlocirii naturale și de a ajunge la sine, de aceea, principiile întruchipărilor pe care le ia această conștiință de sine pe drumul liberării sale, — principiile împărățiilor universal-istorice, sînt patru. 428

## § 353

În prima sa întruchipare, ca revelație nemijlocită, spiritul lumii are drept principiu forma spiritului substanțial, ca identitate în care singularitatea rămîne cufundată în esența ei și lipsită pentru sine de îndreptățire.

Al doilea principiu este cunoașterea acestui spirit substanțial, astfel încît el constituie conținutul pozitiv și împlinirea, precum și ființarea-pentru-sine ca formă vie a acestuia, individualitatea etică frumoasă.

Al treilea este adîncirea în sine a ființării-pentru-sine cunoscătoare, pînă la universalitate abstractă și deci la opoziția infinită față de obiectivitatea, părăsită astfel, în aceeași măsură, de spirit.

Principiul întruchipării a patra, constă în răsturnarea acestei opoziții a spiritului, care primește în interioritatea lui adevărul și esența concretă a sa, pentru a se afla, în obiectivitate, la sine însuși și împăcat ; și întrucît acest spirit reîntors la prima substanțialitate, este spiritul revenit din opo-

ziţia infinită, — pentru a produce şi a cunoaşte acest adevăr al lui, ca gînd şi ca lume a unei realităţi supusă legilor.

## § 354

Potrivit acestor patru principii, împărăţiile universal istorice sînt următoarele patru: 1) cea orientală, 2) cea greacă, 3) cea romană, 4) cea germană.

## § 355

### 1) ÎMPĂRĂŢIA ORIENTALĂ

429 Această primă împărăţie este viziunea substanţială, neîmpărţită în sine, a lumii, izvorîtă din unitatea naturală patriarhală, — viziune în care guvernămîntul lumesc este teocratic, suveranul este totodată preot suprem sau Dumnezeu, orînduirea statului şi legislaţia sînt în acelaşi timp religie, după cum prescripţiile religioase şi morale, sau mai degrabă datinile, sînt deopotrivă legi ale statului şi ale justiţiei. În faţa pompei acestui întreg, personalitatea individuală se prăbuşeşte lipsită de drepturi, natura exterioară este nemijlocit divină, sau o podoabă a zeului, iar istoria reală, poezie. Distincţiile care se dezvoltă, pe diferitele laturi ale moravurilor, ale guvernării şi ale statului, devin, în lipsa legilor, prin simplă tradiţie, ceremonii greoaie, întinse, superstiţioase, ţinînd de hazardul puterii personale şi al domniei arbitrare, iar articularea întregului în stări, o cetate naturală a castelor. Statul oriental nu este, de aceea, viu decît în mişcarea lui, care, întrucît în el însuşi nimic nu se clinteşte, şi ceea ce este ferm este împietrit, se îndreaptă în afară, devine o dezlănţuire pustiitoare de elemente. Liniş-

tea interioară este simplă viaţă privată şi cufundare în slăbiciune şi istovire.

Momentul spiritualităţii încă substanţiale, naturale în alcătuirea statului, care constituie, ca formă, în istoria fiecărui stat punctul de plecare absolut, a fost pus în lumină şi dovedit istoric la statele particulare, cu adîncă înţelegere şi multă erudiţie, în scrierea: *Despre apusul statelor de tip natural,* Berlin 1812, (de d-l d-r Stuhr), care a deschis drumul studiului raţional al istoriei orînduirii politice şi istoriei în genere. Principiul subiectivităţii şi al libertăţii conştiente de sine este şi el indicat în această carte, ca propriu naţiunii germane; totuşi întrucît lucrarea nu merge decît pînă la căderea statelor naturale, principiul acesta nu 430
este urmărit decît pînă acolo unde el apare, pe de o parte ca mobilitate fără astîmpăr, ca arbitrar uman şi factor destructiv, pe de altă parte, în forma sa particulară, ca sentiment lăuntric, — şi nu în dezvoltarea lui pînă la obiectivitatea substanţialităţii conştiente de sine, pînă la legalitatea organizată.

## § 356

### 2) STATUL GREC

Acesta posedă şi el acea unitate substanţială a finitului şi infinitului, dar numai ca temelie misterioasă, respinsă în întunericul amintirii, în peşteri şi în imagini ale tradiţiei, — pe care spiritul intrat în diferenţiere, ridicat la spiritualitate individuală şi la lumina cunoaşterii, o moderează şi o transfigurează, dîndu-i forma frumuseţii şi a unei etici libere şi senine. În această determinaţie, principiul individualităţii personale se deschide spre exterior, nefiind încă prizonier înăuntrul său, ci menţinut în unitatea sa ideală; — de aceea întregul pe de o parte se divide într-un cerc de spirite populare particulare, — pe de altă parte, decizia ultimă a voinţei nu este încă atribuită

subiectivității conștiinței de sine ființînd pentru sine, ci este plasată într-o putere care s-ar afla mai sus și în afara acesteia (comp. § 279, remarca); însfîrșit particularitatea proprie a trebuinței nu este încă admisă în sfera libertății, ci este exclusă din ea și lăsată în seama unei condiții a sclavilor.

## § 357

### 3) IMPERIUL ROMAN

În această împărăție, distingerea merge pînă la capăt, pînă la sfîșierea infinită a vieții etice în extremii unei conștiințe de sine *personale* private și unei *universalități abstracte*. Opoziția, pornită din intuiția substanțială a unei aristocrații, împotriva principiului personalității libere în forma
431 democratică, se dezvoltă, pe prima latură în superstiție și afirmare rece și lacomă a forței, pe latura din urmă în depravarea plebei, și disoluția întregului sfîrșește astfel în nefericirea generală și în moartea vieții etice, — individualitățile popoarelor se sting în unitatea unui Panteon, iar indivizii se coboară la treapta de persoane private și de indivizi *egali*, posedînd drepturi formale — indivizi pe care prin urmare nu îi ține laolaltă decît o voință arbitrară abstractă, mergînd pînă la monstruozitate.

## § 358

### 4) IMPERIUL GERMANIC

Din această pierdere a sinelui său și a lumii sale, și din durerea infinită a acestei pierderi, la care poporul *izraelit* era socotit predestinat, spiritul, respins înapoi în sine, sesizează în extremul *negativității* sale absolute, ca *punct de*

întoarcere fiinţînd în şi pentru sine, pozitivitatea infinită a acestui interior al său, principiul unităţii naturii divine şi umane, împăcarea, ca fiind adevărul obiectiv şi libertatea obiectivă manifestată înăuntrul conştiinţei de sine şi al subiectivităţii, — împăcare înoredinţată principiului nordic al popoarelor germanice spre a fi realizată.

## § 359

Interioritatea principiului, ca împăcare şi soluţie încă abstractă a întregii poziţii, existînd în simţire ca credinţă, dragoste şi speranţă, îşi desfăşoară conţinutul, pentru a-l ridica la realitate şi la raţionalitate conştientă de sine, într-un imperiu lumesc, întemeiat pe simţăminte, pe fidelitate şi pe tovărăşia între oameni liberi, — imperiu care în această subiectivitate a sa este totodată un domeniu al arbitrarului sălbatic fiinţînd pentru sine şi al barbariei moravurilor — în faţa unei lumi de dincolo, unui imperiu intelectual, al cărui conţinut este desigur acel adevăr al spiritului său, dar învăluit în barbaria reprezentării, ca nefiind încă gîndit, şi care ca putere spirituală comandînd simţămintelor reale, se comportă faţă de acestea ca o forţă înfricoşătoare de constrîngere, lipsită 432
de libertate.

## § 360

Întrucît în lupta aspră a acestor două imperii [cel lumesc şi cel ceresc], a căror distincţie ajunge aici la opoziţia ei absolută, dar care în acelaşi timp îşi au rădăcinile într-o singură unitate şi într-o singură Idee, — preoţimea degradează existenţa cerului ei, coborînd-o, în realitate şi reprezentare, la treapta pămîntească de dincoace şi la lumescul comun, — lumes-

cul în schimb înalță ființarea sa abstractă pentru sine, la treapta gîndului și a principiului ființării și cunoașterii raționale, la raționalitatea dreptului și a legii, — opoziția a dispărut în sine, într-o formație lipsită de hotare precise ; prezentul și-a lepădat barbaria și arbitrarul nedrept, și adevărul și-a înlăturat acel „dincolo" al său și puterea lui accidentală, astfel încît adevărata împăcare a devenit obiectivă, dezvoltînd statul într-o imagine și realitate a rațiunii, în care conștiința de sine își găsește realitatea cunoașterii și voinței sale substanțiale, în dezvoltare organică, — după cum în religie, ea își găsește sentimentul și reprezentarea acestui adevăr al ei, ca esențialitate ideală, iar în știință, cunoștința liberă, pătrunsă de concept, a acestui adevăr, ca unul și același în manifestările sale care se întregesc : statul, natura și lumea ideală.

# CUPRINSUL

*Prefață* 5

*Introducere* . 21

Concept al filozofiei dreptului, al voinței, al libertății și al dreptului

§ 1—2, p. 21. Împărțirea lucrării, § 33, p. 58.

PARTEA ÎNTÎI. DREPTUL ABSTRACT § 34—104 . 63

*Secțiunea întîi.* Proprietatea § 41—71 . 69

A. Luarea în posesie § 54—58 . . 80
B. Întrebuințarea lucrului § 59—64 . . . 85
C. Alienarea proprietății § 65—70 . . 92
Trecere de la proprietate la contract § 71 . 99

*Secțiunea a doua. Contractul* § 72—81 . 100

*Secțiunea a treia. Nedreptatea* § 82—104 110

A. Nedreptatea neintenționată § 84—86 . 112
B. Înșelăciunea § 87—89 . . . 113
C. Constrîngerea și crima § 90—103 . . 115
Trecere de la drept la moralitate § 104 . 128

PARTEA A DOUA. MORALITATEA § 105—141 131

*Secțiunea întîi. Proiectul și vina* § 115—118 . . . . . 139

*Secțiunea a doua. Intenția și binele personal* § 119—128 . 142

*Secțiunea a treia. Binele și cugetul moral* § 129—141 . . 152

Formele morale ale răului. Ipocrizia, probabilismul, intenția bună, convingerea, ironia, remarcă la § 140, p. 166 .
Trecere de la moralitate la etic, § 141 . . . . . 180

PARTEA A TREIA. ETICUL § 142—360 . 183

*Secțiunea întîi. Familia* § 158—181 . 193

A. Căsătoria § 161—169 . . . . . 195
B. Averea familiei § 170—172 . . . . . 204
C. Educația copiilor și desfacerea familiei § 173—181 206

*Secțiunea a doua. Societatea civilă* § 182—256 216

A. Sistemul trebuințelor § 189—208 . . . . . 223

a) Felul trebuinței și modul de satisfacere a ei § 190—195 224
b) Natura muncii § 196—198 . . . . . 228
c) Avuția § 199—208 . . . . . 230

B. Exercițiul justiției § 209—229 . 238

a) Dreptul ca lege § 211—214 . . . . 239
b) Existența în fapt a legii § 215—218 . 245
c) Curtea de justiție § 219—229 . 250

C. Administrația și corporația § 230—256 . 260

a) Administrația § 231—249 . 260
b) Corporația § 250—256 . 272

*Secțiunea a treia. Statul* § 257—360 277

A. Dreptul public intern § 260—329 285

I. Constituția internă pentru sine § 272—320 309

a) Puterea monarhică § 275—286 . 316
b) Puterea de guvernămînt § 287—297 . 332
c) Puterea legiuitoare § 298—320 . . 341

II. Suveranitatea față de exterior § 321—329 . . 365

B Dreptul politic extern § 330—340 373

C. Istoria lumii § 341—360 379

**Redactor:** BARBU BERCEANU
**Tehnoredactor:** ELENA BABI

*Dată la cules 13.11.19 68. Bun de tipar 18.03.1969. Apărut 1969. Tiraj 3190 ex. legate. Hîrtie scris I A de 80 g/m² 610×860/16. Coli editoriale 22,55. Coli de tipar 24,50. A 22 491/1968. C.Z. pentru bibliotecile mari 340.12. C.Z. pentru bibliotecile mici 34.*

Întreprinderea poligrafică „Informația" str. Brezoianu nr. 23—25. București, Republica Socialistă România, comanda nr. 458.